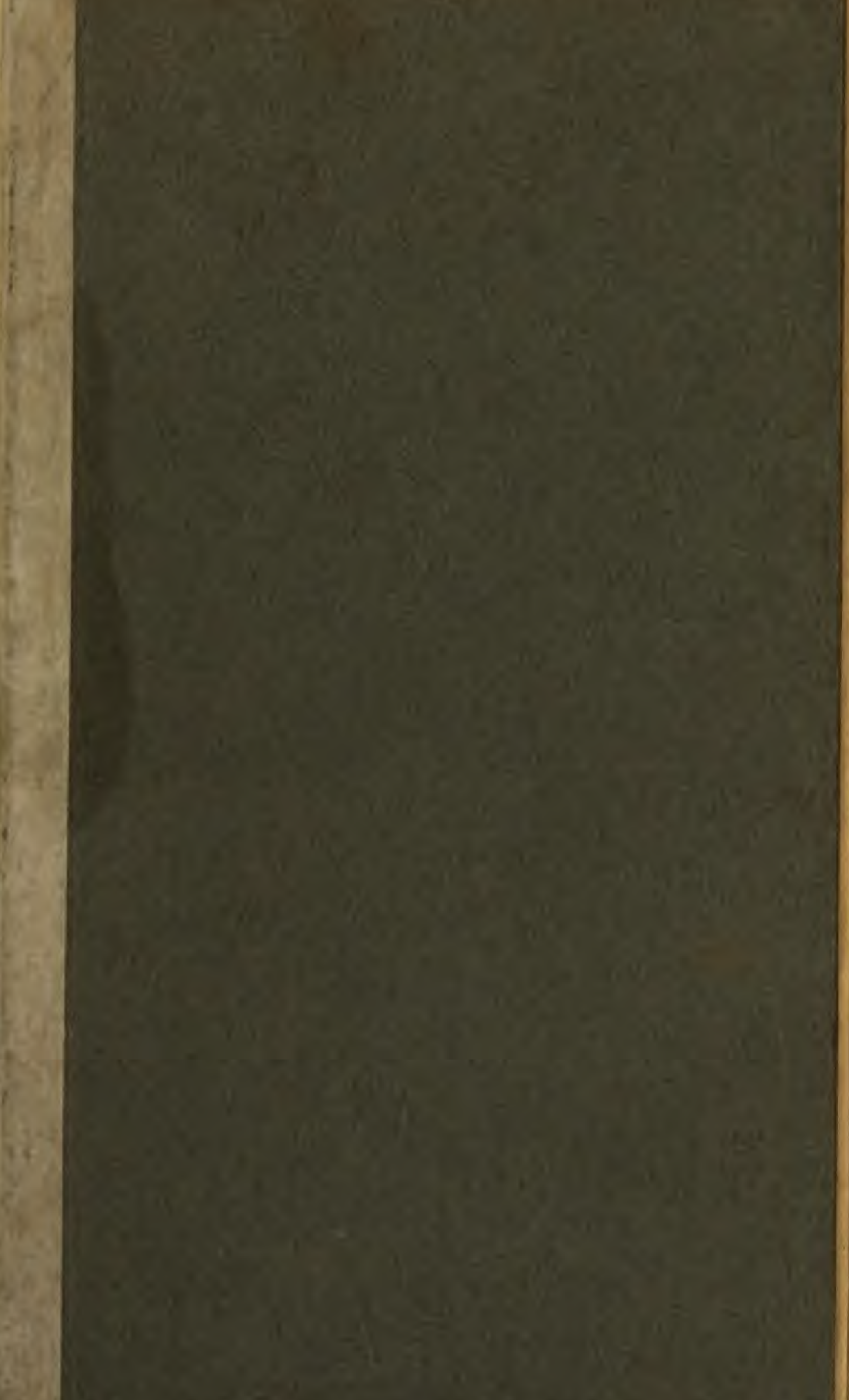
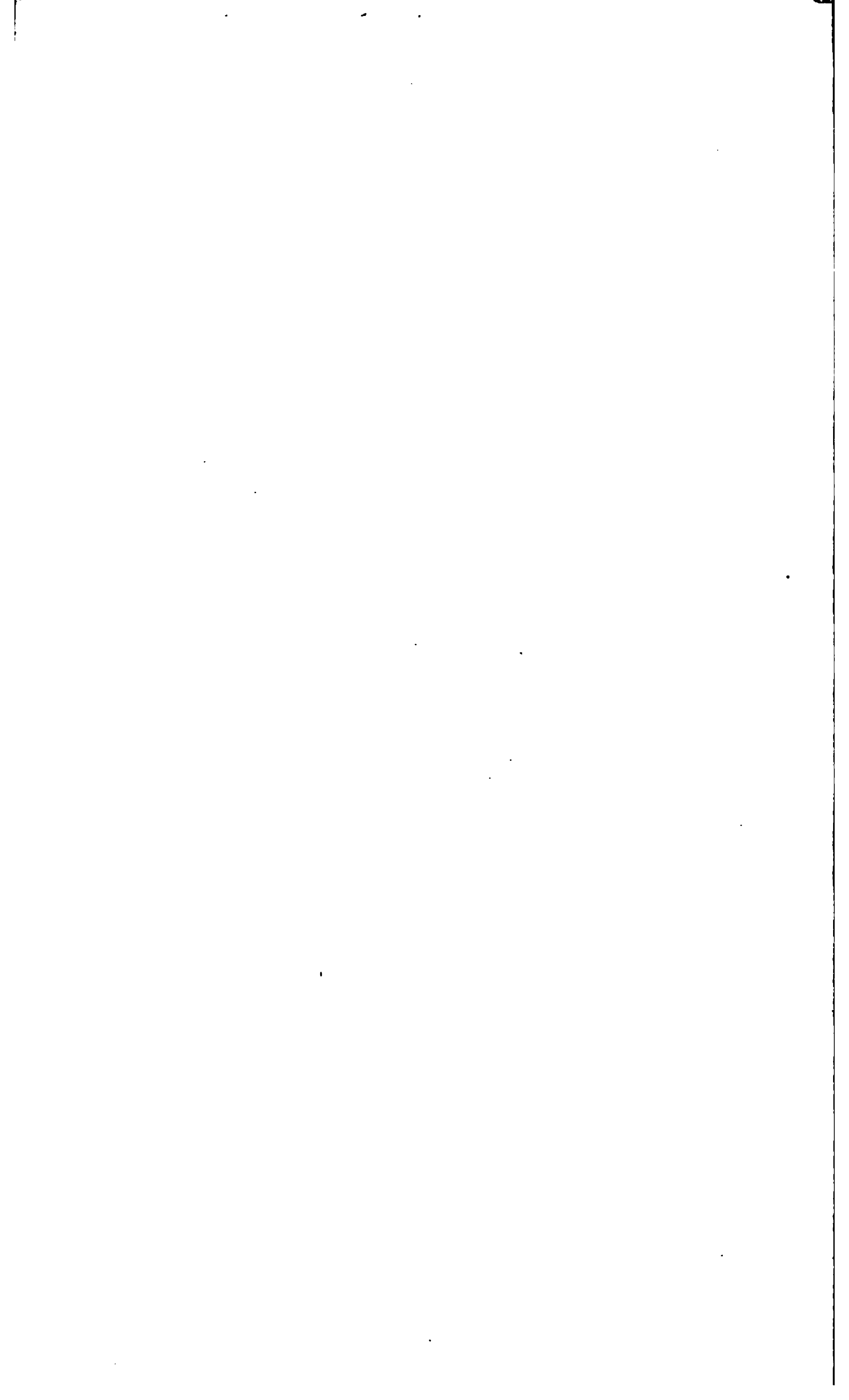








Kurzgefasstes

exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Zweite Lieferung.

Hiob

von

Ludwig Hirzel.

Zweite Auflage

durchgesehen

von

Dr. Justus Olshausen.

Leipzig,
Weidmannsche Buchhandlung.
1852.

H I O B.

ERKLAERT

VON

LUDWIG HIRZEL,

DER THEOL. DOCTOR UND PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU ZÜRICH, AUCH PROFESSOR DER HEBRÄISCHEN SPRACHE AM OBEREN GYMNASIUM DASELBST.

ZWEITE AUFLAGE

DURCHGESEHEN

VON

Dr. JUSTUS OLSHAUSEN.

LEIPZIG,
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.
1852.



Aus der Vorrede des Verfassers zur ersten Auflage.

Dass das *exegetische Handbuch zum Alten Testament* in dieser zweiten Lieferung von den kleinen Propheten zum Buche Hiob übergeht, wolle man sich aus der Freiheit erklären, welche die Verfasser für sich in Anspruch nehmen, die verschiedenen Bücher in derjenigen Ordnung einander folgen zu lassen, wie jedesmal Neigung und Beschäftigung der Einzelnen es mit sich bringen. Ueber Hiob hat der Verf. des vorliegenden Commentars schon in den Jahren 1829 und 1831 an dem seither aufgehobenen Züricherischen Carolinum Vorlesungen gehalten, und längst eine Bearbeitung dieses Buches angebahnt. Diese erscheint jetzt in derjenigen Gestalt, wie sie der Zweck des *exegetischen Handbuches* erforderte. Als eine *kurzgefasste* stellt sich die Erklärung dar zunächst insofern, als alles dasjenige von derselben ausgeschlossen worden, worüber die jetzt gangbaren hebräischen Wörterbücher von *Gesenius* und *Simonis-Winer* dem Verf. gnügende Auskunft zu geben schienen, und Lexicalisches nur in so weit verhandelt wird, als es zur Ergänzung oder Berichtigung des in den Wörterbüchern Gegebenen beitragen kann; wie denn der Verf. hierin die nothwendige Schranke sieht, innerhalb welcher der Ausleger überhaupt das Geschäft des Lexicographen handhaben soll, entgegen dem gewöhnlichen Verfahren, die Commentare so sehr mit lexicalischen Bestandtheilen anzufüllen, als wären sie mit dazu bestimmt, die Stelle der Wörterbücher zu vertreten. Den lexicalischen Verweisungen zur Seite gehen die noch zahlreicheren grammatischen, welche sich auf die *elfte* Auflage der Grammatik von *Gesenius* (Halle 1834) und auf die *zweite* der *Ewald*ischen Grammatik (Leipzig 1835) beziehen. — Anlangend sodann die Berücksichtigung meiner Vorgänger, so habe ich zwar nicht nach dem eitlen, der Wissenschaft nichts weniger als frommenden Ruhme gestrebt, mein Buch so zu schreiben, als wären jene Alle nicht dagewesen; überzeugt vielmehr, dass in allen Dingen die Wahrheit nur durch das Zusammenwirken einer Mehrheit von Kräften erreicht werden könne, und dass, wer der Grösste in der Wissenschaft, niemals zugleich der Erste sei, habe ich die Uebersetzer und Ausleger Hiobs von der ältesten Zeit an bis auf die Gegenwart gewissenhaft zu Rathe gezogen, Gutes in ihnen gesucht und auch gefunden, den Urhebern desselben die Ehre ihres Namens nicht entzogen; jedoch mit Uebergehung alles dessen, was bereits als unbewährt abgethan ist, oder, wenn es neu war, sich auf den ersten Blick als unbewährt zu erkennen

gab, abweichende Erklärungen nur da angeführt, wo sie entweder eine geschichtliche Bedeutung erlangt haben, wie bei 19, 25ff., oder wo ich es nothwendig fand, einer längeren Geltung derselben, die ihnen durch das Ansehen ihrer Urheber gesichert sein könnte, entgegen zu treten, oder endlich an solchen Stellen, wo die Erklärung schwankend, wie sie es jetzt ist, vielleicht noch lange bleiben wird, und ich selbst mir die Richtigkeit einer anderen Erklärung, als der meinigen, wenigstens möglich dachte. Einen Elenchus interpretum, wie ihn die Commentare zu geben pflegen, aus irgend einem Hand- oder Lehrbuche der Einleitungswissenschaft, z. B. dem weitverbreiteten *de Wette*'schen, abzuschreiben, hielt ich für überflüssig. Ich habe daher hier nur die in der neuesten Ausgabe des genannten Lehrbuches (Berlin 1833) noch nicht aufgeführten Schriften namhaft zu machen; es sind: *das Buch Job übersetzt und vollständig commentirt von H. Arnheim, Glogau* 1836. und: *die poetischen Bücher des Alten Bundes erklärt von Heinr. Ewald. Dritter Theil. Das Buch Job. Göttingen* 1836. Wenn in dem ersteren die Erklärung dieses biblischen Buches einen bedeutenden Rückschritt gemacht hat: so darf dagegen der eben so grosse Fortschritt nicht in Abrede gestellt werden, welchen sie dem zweiten verdankt. — —

Ich bemerke noch, dass eine Uebersetzung nur denjenigen Stellen beigegeben worden, an denen ich mit *de Wette* nicht einverstanden war, dessen Bibelübersetzung in den Händen der meisten Leser des Alten Testamentes, also auch derjenigen, welche sich dieses Handbuches bedienen, vorausgesetzt werden darf. — Man wird demnach diesen Theil des exegetischen Handbuches zum A. T. im Allgemeinen nach demselben Plane bearbeitet finden, wie seinen Vorläufer zu den kleinen Propheten; innerhalb desselben aber bewegten sich beide Verfasser mit eigenthümlicher Freiheit, und so, wie sie den Lesern am nützlichsten zu werden glaubten; gearbeitet hat ein Jeder, *ὡς ἑκάστῳ ἐμέρισεν ὁ κύριος*.

ZÜRICH, am Neujahrstage 1839.

L. Hirzel.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die Durchsicht dieses Buches behufs einer zweiten Auflage zu übernehmen hat mich theils die Ueberzeugung von dessen grosser Brauchbarkeit, besonders für Studirende, theils der Umstand bewogen, dass ich mich bei der Erklärung des Hiob in vielen Puncten mit dem seligen Verfasser in Uebereinstimmung wusste. Da es darauf ankam, seine Arbeit dem Leser in einer von Missgriffen möglichst gereinigten Gestalt wieder vorzulegen, nicht aber die meinige an deren Stelle zu setzen, so gedachte ich mich, unter Beibehaltung seiner Aeusserungen über das Buch Hiob im Allgemeinen und seiner Entwickelung des Inhalts der einzelnen Abschnitte, lediglich darauf zu beschränken, dass ich hie und da Einzelnes abänderte, was mir so wenig haltbar schien, dass man den Verfasser selbst, wenn er noch am Leben wäre, leicht von der Unzulässigkeit seiner Ansicht überzeugt haben würde; zugleich aber wünschte ich die Gelegenheit zu benutzen, um in einigen abgesonderten Anmerkungen über diese und jene Stelle meine eigne Ansicht der des Verfassers gegenüberzustellen.

Diesem Vorsatze bin ich auch bei der Ausführung im Wesentlichen treu geblieben; doch bin ich in einigen einzelnen Fäl-

len allerdings nicht consequent gewesen, indem ich in dem Commentare selbst Aenderungen vorgenommen, die nach meinem ursprünglichen Plane hätten unterbleiben mögen. Es versteht sich übrigens von selbst, dass die Verantwortlichkeit für alle Aenderungen auf mich allein fällt; denn die in dem nachgelassenen Handexemplare des Verfassers gelegentlich von ihm beigezeichneten kurzen Bemerkungen wurden zwar benutzt, trugen aber fast nur ein oder das andere Citat nach und waren überhaupt so sparsam und von so geringem Einflusse auf die Behandlung des Stoffes, dass sie gar nicht in Betracht kommen können.

Auf der andern Seite ist es mir bei meiner Arbeit hier gegangen, wie es oft geschieht: die Dinge nehmen bei genauester Betrachtung eine sehr veränderte Gestalt an. Und so zeigte es sich mir bei sorgfältiger Prüfung der Erklärung des Einzelnen, dass die Auffassung des Verfassers von der meinigen viel häufiger abwich, als ich mir dessen bei früherem Gebrauche des Buches bewusst geworden war. Dies ist nun freilich bei einer Schrift, die im Einzelnen so sehr viele Schwierigkeiten darbietet, für den Sachkundigen nicht auffallend, verändert aber meine Stellung zu dem, was vorliegt, wesentlich und zwingt mich, die Solidarität der Verantwortlichkeit für die unverändert gebliebenen Theile des Commentars ausdrücklich abzulehnen. Dadurch werden denn ja auch die bisherigen Freunde des Buches nicht irre gemacht werden; ihnen wird es gleichgültig sein, ob die Erklärung dieser oder jener Stelle meine Beistimmung hat oder nicht.

Einiges zur Erklärung Gehörige ist allerdings neben mehreren Andeutungen zur Kritik des Textes in den mit meinem Namen bezeichneten Anmerkungen kurz besprochen, aber bei Weitem das Meiste ist doch unberührt geblieben und namentlich viele gerade der dunkelsten Partien des Buches. Diess hat indessen noch einen andern Grund, als den, dass die Gelegenheit zur Ausführung abweichender Ansichten in grösserem Umfange durchaus nicht geeignet war. Ich befinde mich nämlich in einem tief eingreifenden Widerspruche mit dem bei der Ausübung der Exegese des A. T.s seit Jahrhunderten zur Anwendung gebrachten Verfahren. Diess öffentlich zu bekennen, ist eine Sache, die leider der Missdeutung ausgesetzt ist: man ladet leicht den Schein der Anmaassung oder der Thorheit auf sich. Dennoch verpflichtet mich die Liebe zur Wahrheit und das Interesse

der Wissenschaft, wie ich dasselbe verstehe, zu dem ausgesprochenen Bekenntnisse. Nachdem ich fast dreissig Jahre lang exegetische Lehrvorträge gehalten, thue ich wenigstens keinen übereilten Schritt, wenn ich ausspreche, was mir, so lange ich academischer Lehrer bin, als der wundeste Fleck der alt-testamentlichen Exegese erschienen ist.

Die Sache ist diese. Wenn ich das A. T. lese, so stosse ich, wie wohl ein jeder, namentlich in gewissen Büchern, auf grosse Schwierigkeiten; während ich aber meinestheils nach gewissenhafter Prüfung der Umstände schliesslich oft zu dem Resultate gelange, dass die Schwierigkeit einer Stelle nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft nicht gelöst, die Stelle nicht mit Sicherheit erklärt werden kann, sehe ich, — mehr mit Verwunderung, als mit Beschämung, — dass die Ausleger, die uns die Früchte ihres Fleisses mitgetheilt haben, regelmässig, d. h. fast ohne alle Ausnahme bei jedem einzelnen Falle, auf die eine oder die andere Weise die Schwierigkeit, die mir unauflöslich geblieben, zu umgehen oder zu überspringen und Alles vollständig zu erklären wissen; es kommt so gut wie niemals vor, dass ein Ausleger eingesteht, ein sicheres Verständniss sei für das Mal nicht mehr — oder wenn man lieber will: noch nicht — zu erreichen. Je grösser nun in dieser Hinsicht die Uebereinstimmung unter den Auslegern ist, so verschieden auch im Uebrigen ihre natürliche Begabung und ihr wissenschaftlicher Standpunct ist, desto mehr drängte sich mir längst die Frage auf, ob es auch nicht die Schuld meines stumpferen Blickes sei, der mich verhindere, eben so weit zu gelangen, wie alle übrigen Männer des Faches; aber es hat mich immer wieder beruhigen können und müssen, dass gerade die urtheilsfähigsten unter den Auslegern bei zahllosen schwierigen Stellen des A. T.s ein jeder zu einem ganz verschiedenen Resultate kam und dennoch jeder seine Ansicht als die allein richtige anpries. Ein zuverlässigeres Anzeichen davon, dass ich nicht auf so durchaus unrichtigem Wege sei, habe ich begreiflicher Weise nicht finden können; denn eine Berufung auf unparteiische Laien im Fache der alt-testamentlichen Exegese wird trotz der Ergebnisse, die sich auch auf diesem Wege gewinnen lassen, in der Wissenschaft nicht zugelassen werden. Wenn ich mir aber denke, es mache sich einer der Koryphäen classischer oder deutscher Philologie, ein Mann z. B. wie der verstorbene Lachmann war,

mit seinem auf anderem Gebiete voll gereiften Urtheile an das Studium der hebräischen Sprache und des A. T.s, und thäte einen Blick in die besten exegetischen Schriften, die wir besitzen, was würde er von dem Zustande dieser Studien sagen? wie maasslos würde er erstaunen über die Willkührlichkeiten, die man hier in Bezug auf Sprache und Sachen für erlaubt hält und die bei keinem Erzeugnisse irgend einer anderen Literatur auch nur einen Tag lang geduldet werden würden! Zuverlässig würde ein solcher Mann neue Wege einschlagen und, so hoffe ich, zunächst keinen anderen, als den, der zur Ermittelung der Gränzen dient zwischen dem Klarverständlichen, dem Unsicheren und dem zur Zeit Nichtverständlichen.

Sollte ich mit meiner Auffassung der Sache Recht haben, so würden sich alsbald zwei Fragen aufdrängen, zu deren Beantwortung ich hier nur wenige Andeutungen geben kann. Die erste ist die, worin es denn doch seinen Grund haben könne, dass im A. T. so manche Schwierigkeit ungelöst bleiben müsse, während man doch mit allen übrigen Werken des Alterthums weiter zu kommen pflege.

Abgesehen davon, dass sich im ganzen Alterthume kein Werk von so eigenthümlicher Mannichfaltigkeit findet, wie sie diese wundervolle Sammlung besitzt, werden sich verschiedene Factoren nachweisen lassen, die es wohl erklärlich machen, wenn sich hier unauflösliche Schwierigkeiten häufen. Zuvörderst kommt die kritische Beschaffenheit des Textes in Betracht. Vollständig erhalten liegt uns nur Eine Recension desselben vor, eine höchst werthvolle allerdings, die seit vielen Jahrhunderten von jeder späteren Entstellung rein gehalten ist, aber doch keine fleckenlose. Nur völlig verblendete Augen können verkennen, dass sich eine nicht geringe Zahl von Fehlern in der masoretischen Recension findet, die über die Zeit der Entstehung dieser hinausreichen. Dann die Sprache. Zwar sind wir so weit endlich gediehen, dass wir die hebräische Sprache in ihrem gesammten Wesen vollständig erkennen und nicht mehr von einer „Kindersprache" fabeln, die aus Allem Alles macht und aus der man denn auch wieder Alles machen darf; allein im Einzelnen ist nicht nur Vieles zu durchforschen übrig, sondern es wird auch Manches, was den Sprachgebrauch betrifft, wegen des geringen Umfangs der alt-hebräischen Literatur muthmaasslich für immer ein Räthsel bleiben. Und nun gar die Schwierigkeiten, welche die be-

handelten Gegenstände selber bei unsrer Entfernung von dem Schauplatze des alt-testamentlichen Lebens in Zeit und Raum darbieten müssen; die häufige und grosse Unsicherheit über Zeit und Umstände der Abfassung der einzelnen Theile des A. T.s und folgeweise die Schwierigkeiten bei der Ermittelung der gegenseitigen oft so feinen Beziehungen derselben auf einander! Da ist wahrlich Grund genug, um mehr als einige Male einzugestehen, dass man nicht klar sehe! Es mag auch Anderes noch hinzukommen, das hier nicht berührt ist; denn ich will es nicht verhehlen, dass selbst alles Erwähnte zusammengenommen mir nicht immer auszureichen scheint, um auch nur zu ahnen, worin das Geheimnissvolle dieser oder jener Stelle seinen Grund haben möge.

Die zweite Frage ist, wie es möglich sei, dass sich die Ausleger in so hohem Grade über ihr Vermögen täuschen. Ich weiss es nicht, und gewiss werden die Ursachen bei den verschiedenen Persönlichkeiten sehr verschiedene sein. Bei vielen mag die religiöse Bedeutung des A. T.s von grossem Einflusse gewesen sein; geoffenbarte Urkunden, bestimmt den Menschen über seine wichtigsten Angelegenheiten aufzuklären, und sie sollten nicht durchweg verständlich sein? Das anzunehmen könnte fast als eine Gottlosigkeit erscheinen. Aber abgesehen davon, dass die Totalität der alt-testamentlichen Glaubenslehre von der Dunkelheit zahlreicher einzelner Stellen unberührt bleibt, möchte es in den Augen des Nächsten gottloser sein, für den Sinn einer göttlichen Offenbarung etwas auszugeben, was nach dieses Nächsten Ueberzeugung durchaus nicht darin enthalten ist, als offen zu bekennen, dass sich deren Inhalt für jetzt nicht sicher erkennen lasse.

Ausserdem ist es aber einmal hergebracht, anzunehmen, dass sich im A. T., wie in so vielen anderen Büchern, Alles erklären lassen müsse. Vielleicht hat in der Hinsicht die Existenz so vieler, zum Theil so alter Uebersetzungen eingewirkt. Nach solchen exegetischen Resultaten konnte die Möglichkeit eines vollständigen Verständnisses des A. T.s als dargethan erscheinen, sobald man nicht bedachte, wie eigenthümlich die Freiheit dessen beschränkt wird, der eine Uebersetzung zu seiner Aufgabe macht. Der Uebersetzer muss sich schon entschliessen, jede Stelle des ihm vorliegenden Buches so oder so wiederzugeben, wenn er überhaupt seine Aufgabe durchführen will, und man sieht dem Resultate die Zweifel des Uebertragenden, sein Misstrauen in die

eigne Kraft des Uebertragenden nicht mehr an. Aber ganz andre Freiheit und ganz andere Pflichten hat der Commentator, und diess verkennend beharrt man dabei, auch das erklären zu wollen, was sich nicht erklären lässt; man begnügt sich damit an den Leistungen der Vorgänger herumzubessern, gegen ihre Willkührlichkeiten zu protestiren, um andre an die Stelle zu setzen, und vor Allem scheut man sich das schmachvolle Geständniss zu machen, dass es auch Dinge gebe, die man nicht verstehe. Es versteht sich von selbst, dass ich nur von einem unbewussten Verfahren rede, nicht von absichtlicher Täuschung; dass aber dieser Zustand sich so lange Zeit hindurch hat erhalten können, davon trägt sicherlich die zunftmässige Abgeschlossenheit des Kreises der alt-testamentlichen Exegeten zum grossen Theile die Schuld.

Ich sehe es freilich wohl, dass es doppelt misslich war, diese Ansichten bei einer Gelegenheit auszusprechen, die mir selbst nicht gestattete, an einem alt-testamentlichen Buche meine eigene Weise zu bethätigen und so dem Andersdenkenden die Möglichkeit in die Hand zu geben, mich seinerseits die Schärfe seiner Kritik fühlen zu lassen. Ich muss nunmehr wünschen bald nachholen zu können, was billig hätte gleichzeitig geschehen sollen. Schwerem Tadel von mancher Seite werde ich unter allen Umständen ausgesetzt sein, obgleich von dem Gesagten Nichts auf irgend eine Persönlichkeit nähere Beziehung haben soll und ich bereitwillig anerkenne, wie sehr in manchen Puncten die Exegese des A. T.s durch die verdienstvollen Leistungen mehrerer Zeitgenossen gefördert worden ist.

Von den neuesten Bearbeitungen des Buches Hiob habe ich der Natur meiner Aufgabe nach nur einen sehr beschränkten Gebrauch machen können. Die seit dem Erscheinen der ersten Auflage an das Licht getretenen Bearbeitungen, soweit sie mir bekannt geworden, sind folgende:

Das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert und übersetzt, mit exegetischen und kritischen Bemerkungen von Joh. Gust. Stickel. Leipz. 1842. 8.

Das Buch Hiob, der Urschrift gemäss metrisch übersetzt und erläutert von J. G. Vaihinger. Stuttg. und Tüb. 1842. 8.

Das Buch Hiob, mit Beziehung auf Psychologie und Philosophie der alten Hebräer, neu übers. und kritisch erläutert von J. Wolfson. Bresl. 1843. 8.

Hiob. Praktische Philosophie oder klare Darstellung der im Buche Hiob obwaltenden Ideen, nebst wortgetreuer, rhythmisch gegliederter Uebersetzung und fortlaufendem Commentar. Allgemein fasslich bearbeitet von Mor. Löwenthal. Frankf. a. M. 1846. 8.

Commentarius grammaticus historicus criticus in Jobum. Scripsit Aug. Heiligstedt. Lips. 1847. 8.

Das Buch Job, übers. und erklärt von B. Welte. Freib. 1849. 8.

Commentar über das Buch Hiob von Heinr. Aug. Hahn. Berl. 1850. 8.

Das Buch Hiob, verdeutscht und erläutert von Konstant. Schlottmann. Berl. 1851. 8.

Philologisch-historischer Commentar zum Buche Hiob von Ed. Isid. Magnus. Erstes Buch. Das echte Gedicht. Halle 1851. 8.

Unter diesen Werken ist mir das von Hahn, zumal für die Erklärung des Einzelnen, als das brauchbarste erschienen.

Unter den Abänderungen, die ich in dem Commentare selbst vorgenommen habe, sind nicht wenige, doch meist geringfügige, durch meine Auffassung der Grammatik der hebräischen Sprache veranlasst. Grammatische Erläuterungen und eine Terminologie, die mit jener in entschiedenen Widerspruch traten, habe ich nicht können bestehen lassen; die Aenderungen aber habe ich so zu halten gesucht, dass daraus eine Unklarheit auch für denjenigen nicht wird entstehen können, der mit meinen grammatischen Ansichten durch mündlichen Verkehr nicht bekannt geworden ist. Die Bezeichnung der hebräischen Verbalformen als „Präteritum" und „Futurum" habe ich durchweg getilgt, um die Verbreitung der richtigeren Auffassung von Ewald auch auf diesem Wege zu fördern. Die Unform Jehova habe ich nicht tilgen mögen, weil ich nicht weiss, welchen Werth der sel. Verfasser auf die Beibehaltung gelegt haben würde; ich halte sonst mit Ewald nur יַהְוֶה für die wahre Form dieses göttlichen Namens, kann aber in den alt-testamentlichen Texten selbst, so lange die masoretische Recension in allen übrigen Stücken beibehalten wird, nur die stellvertretende Aussprache אֲדֹנָי zulassen, weil diese durch ein K'ri perpetuum eingeführte Form hie und da nicht ohne Einfluss auf die Aussprache benachbarter Wörter geblieben ist, welche mit der veränderten Aussprache jenes Namens ebenfalls modificirt werden müsste.

Die Citate des grammatischen Lehrbuches von Gesenius sind nach der von Rödiger besorgten funfzehnten Auflage, Halle 1848, die des Ewald'schen Lehrbuchs nach der fünften Ausgabe, Leipzig 1844, abgeändert worden.

KIEL, im Januar 1852.

J. Olshausen.

EINLEITUNG.

1.

Uebersicht über den Inhalt des Buches. Jehova beschliesst, die Tugend des frommen Hiob durch Unglück und Leiden zu prüfen, und vollführt seinen Rathschluss. Auf Erden aber wird dieser göttliche Plan nicht erkannt. Denn auf der Erde werden Unglück und Leiden angesehen als nothwendige Folge der Sünde, gemäss der alten Lehre des Mosaismus, dass Jehova nach den Werken vergelte, den Frommen Glück, den Frevler Unglück treffe. Dieser Grundsatz wird daher auch gegen Hiob geltend gemacht: Unglück ist seinen Freunden ein untrügliches Zeichen von Schuld; und über wen es in solchem Maasse, wie über ihn, gekommen ist, der muss nach ihrer festen Ueberzeugung, sei es nun öffentlich oder insgeheim, die schwersten Sünden begangen haben; so verlangt es das überall im Schicksale des Menschen waltende Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit. Hiob dagegen hält dieser Beweisführung beharrlich das Bewusstsein seiner Unschuld entgegen, und bestreitet entschieden den von den Freunden aufgestellten und vertheidigten Satz; er hadert mit Gott, der ihn unverdient leiden lasse, er weiss sich das Herbe seines Looses nur aus der häufigen Erfahrung zu erklären, dass die Frommen gerade die Unglücklichen, die Frevler dagegen die Glücklichen seien, und stellt diese Erfahrung der Behauptung der Freunde gegenüber, um diese von dem unsicheren Grunde ihrer Beschuldigungen zu überzeugen. Aber diese Erklärung ist so wenig geeignet, das Dunkel, welches über der *Ursache* seiner Leiden schwebt, zu erhellen, dass sie ihn vielmehr zu den heftigsten Klagen und ungereimtesten Urtheilen über die sittliche Weltordnung, zu den schwersten Angriffen auf die göttliche Gerechtigkeit reizt, die um so bitterer und stärker werden, je entschiedener er seine Unschuld in Abrede gestellt sieht, und je beharrlicher von den Freunden die strenge Gerechtigkeit Gottes auch in seinem Schicksale behauptet wird. — Zu demselben Gotte aber, mit welchem der Unglückliche hadert, und dessen Gerechtigkeit er bestreitet, nimmt er jedoch auch wieder seine Zuflucht; denn theils kann ihm ja nur von daher die Lösung des ganzen Räthsels, unter welchem er leidet, kommen; theils wird sich die Welt von seiner Unschuld nur dann überzeugen, wenn Gott selbst dafür Zeugniss ablegt: so dass Hiob nichts sehnlicher wünscht, als dass Gott ihm erscheinen möge, um ihm Gelegenheit zu geben, sich über seinen Wandel

vor Ihm zu rechtfertigen, und die Ursachen, warum Er ihn also seinen Zorn fühlen lasse, ihm zu enthüllen; theils endlich ist Hiob dem Unglauben und der Verzweiflung doch nicht gänzlich unterlegen, sondern in guten Stunden wacht auch der alte Gottesglaube wieder in seinem Gemüthe auf; auf seinen Fürsprecher im Himmel, den Zeugen seiner Unschuld, setzt er dann wieder seine Hoffnung (16, 19. 13, 7—12. 27, 7—10.), und diese Hoffnung steigert sich ihm einmal (19, 25.) bis zu solcher Gewissheit, dass er in der Sprache einer durch nichts zu erschütternden Ueberzeugung es ausspricht, Gott werde, Gott könne ihn nicht untergehen lassen, ohne, wenn auch nicht das Räthsel gelöst, doch wenigstens für die verkannte Unschuld vor aller Welt Zeugniss abgelegt zu haben. Und wenn auch nach solchen lichten Augenblicken in ihm und um ihn her Alles wieder dunkel wird, wie zuvor, und die finsteren Mächte des Zweifels und der Verzagtheit, ja selbst wieder völliger Unglaube an das in der Welt herrschende Recht, ihn auf's Neue überwältigen, es gelingt ihm doch zuletzt, sich ihnen zu entwinden, der Glaube behält endlich die Oberhand, und in diesem flüchtet er zu dem Gedanken an jene dem Menschen unerforschliche höhere Weisheit, welche von Anbeginn an über der Welt walte, in deren Tiefen aber einzudringen dem menschlichen Verstande nicht gegeben sei. Dort also, in jenen verborgenen Tiefen, anstatt in seiner Schuld, sollten die sich weise dünkenden Freunde die Ursache seines Unglückes suchen, sich aber bescheiden, sie so wenig, als er selbst, ergründen zu können. — Endlich erscheint wirklich Jehova, dem Hiob die Anmaassung und Thorheit verweisend, mit Ihm über die Weltordnung hadern und die Gerechtigkeit darin bestreiten zu wollen. Zwei lange Reden, in denen Er die ganze Grösse und Herrlichkeit seines Wirkens und Waltens in der Natur dem Hiob vor Augen legt, bringen diesen zu der beschämenden Erkenntniss der Ohnmacht und Thorheit alles menschlichen Wissens in höheren Dingen, der Unbegreiflichkeit der göttlichen Allmacht und Weisheit; zu dem Geständnisse, dass er es nie wieder sich werde einfallen lassen, mit Gott zu hadern; und zum Widerrufe. Zuletzt entscheidet Jehova zwischen den Freunden und Hiob, jenen Unrecht, diesem Recht gebend, zugleich ihn von seinen Leiden erlösend und für alles Verlorene an Besitzthum, häuslichem Glücke und Lebensjahren ihn reichlich entschädigend.

2.

Lehre und Zweck des Buches. Zuvörderst kann nicht bezweifelt werden, *dass der Verfasser in Hiobs unverschuldeten Leiden die Schwäche und Unhaltbarkeit der alten Mosaischen Vergeltungslehre an einem in die Augen springenden Beispiele darthun wolle.* Während sich z. B. der Verfasser von Ps. LXXIII., aller Zweifel ungeachtet, nicht entschliessen kann, jene Lehre aufzugeben, entreisst ihr unser Schriftsteller einen Stützpunct nach dem andern. Denn wird, um das Unglück eines für rechtschaffen Geltenden zu erklären, ihm vorgeworfen, er habe im Verborgenen gesündigt, so dass Gott allein seine

Sünden kenne (11, 7—12.), oder gesagt, seine Leiden seien nur Züchtigung und nur so lange andauernd, bis der Zweck derselben, die Busse und Bekehrung, erreicht sei, da dann nur desto grösseres Glück als Ersatz nachkommen werde (5, 17 ff. 11, 13 ff.): so kann Hiob solchen Behauptungen sowohl das Zeugniss seines guten Gewissens, als auch das Gefühl der täglich sich mehrenden Schmerzen und die sichere Aussicht auf den nahen Tod entgegenhalten, nicht weniger die Erfahrung (21, 25. u. a.), dass Rechtschaffene starben, ohne den Lohn ihrer Rechtschaffenheit gefunden zu haben. Und ebenso weist er auf die das Gegentheil beweisende Erfahrung hin (z. B. 12, 6. 21, 6 ff. Cap. XXIV.), wenn, um den Satz vom Unglücke der Gottlosen zu stützen, von den Freunden gesagt wird, das Glück, welches allerdings viele derselben geniessen, sei nicht von Bestand (8, 11 f. 18, 5 ff. u. a.), oder sie seien, wenn auch äusserlich glücklich, doch im Inneren nicht, da sie beständig vor der Strafe zittern (15, 20 ff.). Und wenn endlich auch von diesem Beidem das häufig vorkommende Gegentheil von den Freunden nicht kann bestritten werden, und sie sich zu dem Satze flüchten, es werde doch wenigstens an den Kindern des Frevlers die göttliche Strafgerechtigkeit vollzogen, so wird dagegen eingewendet, dass diess weder Gerechtigkeit, noch für den Frevler selbst eine Strafe sei (21, 19—21.)*). — *Aber der Dichter will nicht bloss eine unhaltbare Lehre zerstören, sondern auch eine haltbarere an ihre Stelle setzen.* Ist man genöthigt, jene strenge Vergeltungslehre zu verlassen, so stehen nur zwei Wege offen, welche einzuschlagen möglich ist: der eine, der näher liegende (weil nämlich mit dem Aufgeben der Vergeltungslehre auch die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt ist), ist der Weg des Unglaubens, des Indifferentismus; der andere, ferner liegende, und, weil er zu keinem den Verstand befriedigenden Resultate führt, schwierigere und weniger betretene, der Weg des Glaubens. Den Glauben zu ergreifen in allen den Fällen, wo die sittliche Weltordnung nach menschlicher Ansicht scheint gestört zu sein, und das Gerechtigkeitsgefühl sich verletzt findet, sei es nun durch schweres Missgeschick, welches einen Frommen trifft, oder durch unverdientes Glück, das der Gottlose geniesst; — dieselbe höhere Weisheit, deren Werke dem Menschen in den Wundern der Natur vorliegen, auch in der sittlichen Welt anzuerkennen, wie dort, so auch hier auf die Erkenntniss der Gesetze, nach denen sie handelt, Verzicht zu leisten und mit der Gewissheit ihres Vorhandenseins sich zu begnügen, dagegen aber sich alles Murrens wider Gott und seine Schickungen zu enthalten: diess ist die positive Lehre, welche der Dichter neben jener negativen aufstellen will. Enthalten ist dieselbe theils in der Rede Hiobs Cap. XXVIII., theils in den beiden Reden Jehova's XXXVIII — 42, 6., zwar nirgends in dieser bestimmten Fassung ausgesprochen, sondern es wird dem Leser überlassen, aus der Gegenüberstellung der menschlichen und der

*) Inwiefern 27, 13—23. und Hiobs Entschädignng im Epilog mit dem angegebenen Zwecke in Einklang zu bringen seien, s. im Folgenden.

göttlichen Weisheit, und aus den Schilderungen der Wunderwerke der göttlichen Macht und Weisheit die rechte Folgerung zu ziehen, und der Dichter deutet nur kurz an (28, 28. 38, 2. 40, 2. 4. 5. 42, 2. 3. 6.), welche Anwendung er davon gemacht wissen wolle. Man hat diese Rede Hiobs als eine den Plan des Ganzen störende Vorausnahme der Rede Jehova's bezeichnet. Mit Unrecht; denn indem es Hiob selbst gelingt, nach langen Irrfahrten auf dem Gebiete des Unglaubens und der Verzweiflung zuletzt sich zu jenem Gedanken an die unergründlichen Tiefen der göttlichen Weisheit zu flüchten, so ist damit die in den Willen und die Kraft des Menschen gelegte Möglichkeit eines endlichen, wenn auch unter harten Kämpfen zu erringenden Sieges über jene inneren Feinde ausgesprochen, gegenüber dem Wahne, dass, wer einmal von ihnen ergriffen, rettungslos verloren sei und vermöge innerer Nöthigung unterliegen müsse. Die Reden Gottes aber sollen diese von Hiob errungene Gesinnung als die einzig wahre und den Menschen allein ziemende beglaubigen und ihre unerlässliche Nothwendigkeit für sie in desto überzeugenderes Licht stellen. — Es folgt aber von selbst sowohl aus der Bekämpfung der alten Vergeltungslehre, als aus der Predigt des Glaubens an das Walten einer höheren Weisheit, dass der Dichter sich *Leiden ohne Verschuldung* möglich denkt; und die Setzung dieser Möglichkeit, welche auch noch durch die göttliche Rechtfertigung Hiobs im Epilog ausgesprochen wird, ist ein Fortschritt, welchen die positive Erkenntniss in diesem Buche macht. Auch verräth der Verf. in dem Prolog, was für einen Zweck *solcher* Leiden er sich möglich denke, nämlich, die Festigkeit der Tugend zu prüfen; aber er giebt diesem Gedanken in dem Gedichte selbst keine weitere Folge, da es sein Plan ist, der Speculation nicht einen Weg zu bahnen, vielmehr ihr als einer erfolglosen Bestrebung denselben abzuschneiden.

3.

Einheit des Buches. Theils mit Recht, theils mit Unrecht hat man mehrere grössere und kleinere Abschnitte des Buches als spätere Einschiebsel bezeichnet. Mit Recht allein die Reden Elihu's Cap. XXXII—XXXVIII., wofür der Beweis im Comm. geführt ist; mit Unrecht dagegen 1) Prolog und Epilog Cap. I. II. 42, 7—17.; 2) den Abschnitt 27, 7—28, 28.; 3) die Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils 40, 15—41, 26. — 1) Gegen die Aechtheit des Prologs und Epilogs wird (von *Hasse* Vermuthungen über das Buch Hiob im Magazin f. bibl. orient. Literatur I. 162 ff. *Stuhlmann* Uebers. d. B. Hiob. Hamburg 1804. Einl. S. 23 ff. *Bernstein* über Alter, Inhalt, Zweck und gegenwärt. Gestalt des B. Hiob in den Analekten von Keil und Tzschirner I. St. 3. S. 122 ff.) angeführt: a) dass sie im Widerspruche stehen mit der Idee des Gedichtes; denn in dem Prolog werden der Zweck und die Bedeutung der Leiden Hiobs angegeben, da doch die Absicht des Dichters gerade dahin gehe, von der Ergründung der göttlichen Fügungen abzumahnen; und in dem Epilog werde

Hiob doppelter Ersatz für seine Leiden zu Theil, so dass sich in seinem Schicksale die alte Vergeltungslehre, nach welcher der Fromme nicht auf die Dauer unglücklich sein kann, sondern am Ende doch wieder glücklich werden muss, bewähre, während der Dichter gerade die Unbewährtheit und Unhaltbarkeit dieser Lehre darthun wolle; b) dass im Epilog V. 7. dem Hiob, gegenüber den Dreien, von Gott Recht gegeben werde, während er doch im Gedichte Gott der Ungerechtigkeit angeklagt habe; c) dass in diesen beiden Stücken ein hoher Werth auf Opfer gelegt werde, im ganzen Gedichte aber wie überhaupt alles Theokratische vermieden, so insbesondere nirgends von solchen Gebräuchen die Rede sei; d) dass diese Stücke in Prosa geschrieben seien und darin der Gottesname Jehova vorkomme, während in dem Gedichte selbst Gott El oder Eloah genannt werde. — Gegen a) ist zu bemerken, dass weder Prolog noch Epilog zum didaktischen Theile des Buches gerechnet werden dürfen, wesswegen sie sich denn auch durch die Sprache der Prosa von dem Lehrgedichte selbst unterscheiden. Dass der Leser durch den Prolog in das göttliche Geheimniss eingeweiht wird, dann aber in dem Gedichte selbst wahrnehmen muss, wie alle Versuche Hiobs und seiner Freunde, die Ursache seines Unglücks ergründen zu wollen, scheitern, diess soll ihm gerade ein Fingerzeig sein, sich der Erforschung dessen, was im Rathe Gottes beschlossen worden, zu begeben. Durch die Wiederherstellung von Hiobs Glücke im Epilog erfüllt der Dichter eine Pflicht gegen das Gefühl des Lesers, wie am klarsten erhellt, wenn man sich den umgekehrten Fall denkt, dass er darin die endlose Fortdauer von Hiobs Unglück berichtet hätte, und den Eindruck erwägt, welchen ein solcher Schluss in dem Gemüthe des Lesers zurücklassen würde. Wird Hiob für unverdiente Leiden und Verluste entschädigt, so scheidet auch der Leser versöhnt mit der göttlichen Ordnung der Dinge, und ergreift mit desto mehr Vertrauen den Glauben, welchen der Dichter ihn lehren will, während im entgegengesetzten Falle das Buch vielmehr neue Klagen, neue Verzagtheit, neues Zerwürfniss des Menschen mit Gottes Rathschlüssen anregen müsste. Auf b) ist zu erwiedern, dass Hiob a. a. O. bloss mit Rücksicht auf die Behauptung seiner Unschuld gegenüber der Anklage der Freunde gerechtfertigt wird. Diesen Punct aber musste der Dichter noch zur Sprache bringen, wenn der Leser nicht unbefriedigt von dem Buche weggehen sollte; über die Hauptfrage des langen Streites, Hiobs Schuld oder Nichtschuld, hatte Gott bis dahin noch nicht entschieden, sondern nur Hiob über seine Vermessenheit zur Rede gestellt. Auf c): Die wichtige Rolle, welche die Opfer spielen, ist im Einklange mit dem Cultus der patriarchalischen Zeit, in welcher der Dichter seinen Helden auftreten lässt. Auf d): Dass in diesen beiden Abschnitten יְהֹוָה der herrschende Gottesname ist, hängt mit der Ordnung zusammen, welche der Dichter im Gebrauche der Gottesnamen beobachtet. Wo er erzählt, gebraucht er den Namen יְהֹוָה, daher dieser Name ausser Prolog und Epilog auch 38, 1. 40, 1. 3. 6. 42, 1. sich findet; daneben kommt an ein paar Stellen אֱלֹהִים vor 1, 5. 22. 2, 9. und

in den Verbindungen בְּנֵי אֱלֹהִים 1, 6. 2, 1. יְרֵא אֱלֹהִים 1, 1. אֵשׁ אֱלֹהִים 1, 16. Wo dagegen Hiob und die Freunde redend eingeführt sind, brauchen diese, als in der Sprache der vormosaischen Zeit, welcher der Name יְהוָֹה noch nicht bekannt war (2 Mos. 3, 13 ff.), sprechend, den allgemeinen und alten Namen אֵל oder אֱלוֹהַּ, auch שַׁדַּי. Daher kann im Prolog der Name יְהוָֹה nur 1, 21. auffallen, aber es findet sich auch an einigen Stellen des Gedichtes selbst dieselbe Ausnahme 12, 9. 28, 28. — Prolog und Epilog in ihrer gegenwärtigen Gestalt sind von dem Ganzen unzertrennlich; ohne jenen wäre das Gedicht selbst unverständlich, und ohne diesen hätte der Dichter den Leser über die beiden Fragen, welche nach 42, 5. als noch unbeantwortet einem Jeden sich aufdrängen, nach der Art, wie Jehova zwischen Hiob und seinen Freunden entschieden habe, und nach dem Ausgange von Hiobs Schicksal, im Ungewissen gelassen. — 2) Gegen den Abschnitt 27, 7—28, 28. wird (von *Bernstein* a. a. O. S. 133—135.) bemerkt, a) dass Hiob im ersten Theile desselben 27, 7—23. zugebe, was bis dahin die Freunde behauptet, er aber beharrlich geläugnet und bestritten hatte, dass den Frevler der Lohn seiner Thaten treffe; b) dass im zweiten Theile Cap. XXVIII. die Hinweisung auf Gottes Weisheit eben so wenig in den Mund Hiobs passe, da sie viel mehr die Demuth als den Trotz begünstige, welcher doch noch bis dahin in Hiobs Gemüth herrschend sein müsse; diese Hinweisung erinnere an die Reden Elihu's, sowie die hochtrabende Sprache an den Bombast eben dieser Reden, mit denen daher dieses Cap. denselben Verfasser haben möge. — Der unter a) bemerkte Widerspruch kann allerdings nicht in Abrede gestellt, aber eben so wenig auch geläugnet werden, dass ohne denselben, wie *Umbreit* Comm. S. 261. richtig bemerkt, der Wortwechsel in's Unendliche fortgegangen wäre. Auch ist nicht zu übersehen, dass überhaupt mit Cap. XXVII. die Wendung in Hiobs Stimmung und Ansicht eintritt, sowie, dass jenes Zugeständnisses ungeachtet Hiob doch immer noch darin von den Freunden abweicht, dass er der Umkehrung des zugegebenen Satzes entgegentritt. Mehr hierüber s. in d. Erklärung zu 27, 11 ff. b) Cap. XXVIII. hann nicht vom Vf. der Reden Elihu's herrühren, da derselbe mit dieser isolirten Einschaltung etwas ganz Ueberflüssiges und Zweckloses gethan hätte. — 3) Die Widerlegung der gegen die Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils von *Ewald* vorgebrachten Zweifelsgründe s. am Schlusse von Cap. XLI. — Ueber die angeblichen Versetzungen von 31, 38—40. und 38, 36. s. d. Erklärung zu d. Stellen.

4.

Aeussere Anlage. Das ursprüngliche Ganze zerfällt in vier Haupttheile, von denen der erste und der letzte als rein erzählend in Prosa, die beiden mittleren, didaktischen Theile des Buches, in poetischer Sprache abgefasst sind. 1) Der Prolog oder die Geschichte von Hiobs Unglücke Cap. I. II. — 2) Die Besprechung seines Unglückes, oder

der Streit zwischen Hiob und seinen Freunden Cap. III—XXXI., mit einem Monolog Hiobs beginnend (Cap. III.) und schliessend (Cap. XXIX—XXXI.). Der Dichter lässt die Freunde als Vertheidiger der gewöhnlichen Vergeltungslehre auftreten, und stufenweise von derselben Anwendung machen auf Hiob, wodurch ein Fortschritt in dem Wortkampfe entsteht und der lange Dialog in drei Theile zerfällt Cap. IV—XIV. Cap. XV—XXI. Cap. XXII—XXVIII. Im ersten ermahnen die Freunde zur Ergebung und Busse, da der sich bessernde Sünder mit Sicherheit wieder Rückkehr des Glückes erwarten dürfe, und nur der beharrliche Frevler rettungslos verloren sei; im zweiten, da ihre Ermahnungen nichts zu fruchten scheinen, sprechen sie nicht mehr von Rückkehr des Glückes, sondern stellen nur warnend dem Hiob das in Gottes Gerechtigkeit begründete schreckliche Ende des Frevlers vor Augen; im dritten klagen sie ihn offen der schwersten Sünden an, und erklären damit sein Unglück als Strafe seiner Schuld. — 3) Die Erscheinung Gottes zu Hiobs Belehrung Cap. XXXVIII—XLII, 5. — 4) Der Epilog oder die Geschichte von der göttlichen Entscheidung des Streites und Hiobs Erlösung 42, 6—17. — Einige Neuere haben diesem *Lehrgedichte* den Namen einer *Tragödie* beilegen wollen; aber weder die dialogische Form von Cap. III—XXXI., noch die Gotteserscheinung Cap. XXXVIII ff., noch sonst etwas, berechtigen dazu.

5.

Stoff des Gedichtes. Ob der historische Rahmen, mit welchem der Vf. sein Lehrgedicht umgeben hat, von ihm selbst erfunden, oder aber aus der Sagengeschichte seines Volkes entlehnt sei, ist eine von Alters her vielbesprochene Frage, so gleichgültig dieselbe auch für das Verständniss des Buches ist. Die Frage dreht sich um die Existenz der Person Hiobs, da, wenn diese in Abrede gestellt wird, auch Alles, was von ihr erzählt wird, der freien Dichtung anheim fällt. Die Ansicht, dass Hiob nur eine fingirte, keine geschichtliche Person sei, wird schon im Talmud (*Baba batra* c. I. f. 15.) erwähnt; unter den Neueren sind derselben *Bernstein* (a. a. O.), *Augusti* (Einl. in's A. T. 2. A.), *de Wette* (Encycl. v. Ersch u. Gruber Art. Hiob) u. A. m. zugethan, welche demnach auch die erzählenden Abschnitte des Buches lediglich als Dichtung betrachten. Nun können zwar allerdings die Erwähnungen Hiobs bei Ezech. 14, 14. 16. 20. Tob. (latein. Text) 2, 12. 15. Jacob. 5, 11. für seine geschichtliche Existenz nichts beweisen, da die genannten Bücher alle später sind als unser Buch, und ihr Wissen um Hiob mehr als wahrscheinlich aus diesem geschöpft ist; noch weniger die Nachweisungen des Grabes Hiobs an verschiedenen Orten des Morgenlandes (s. *Winer* bibl. Realwb. I. u. d. W. Hiob). Aber eben so wenig darf man sich für die Fiction auf die appellative Bedeutung des Namens Hiob*), als welcher schon die ihm

---

*) Zwar ist die Ableitung und Bedeutung des Namens אִיּוֹב nicht sicher. Doch schwankt gegenwärtig, nachdem man ältere Erklärungen (s. *J. H. Michaëlis*

von dem Dichter übertragene Rolle in sich schliesse, berufen, da mit demselben Rechte auch die Namen שָׁאוּל, שְׁלֹמֹה und viele andere zur Umwandlung historischer Personen in fingirte gebraucht werden könnten; dergleichen Namen haben sich im Munde des Volkes, möglicherweise schon der Zeitgenossen, gebildet und die ursprünglichen Personennamen verdrängt; denn leichter konnte sich das Andenken an einen Mann erhalten und auf die Nachwelt fortpflanzen durch eine Benennung, welche eine Eigenthümlichkeit seines Charakters oder Schicksales ausdrückte, als durch den ursprünglichen Personennamen. Ein weiterer Grund aber, Hiobs Existenz in Zweifel zu ziehen, ist nicht vorhanden. Da jedoch mit der geschichtlichen Wahrheit seiner Person nicht zugleich auch die geschichtliche Wahrheit alles dessen, was von ihm erzählt wird, bewiesen ist, vielmehr aus Prolog (vgl. Anm. zu 1, 2. 3. und 1, 2. mit 42, 13.) und Epilog die frei schaffende Hand des Dichters deutlich genug hervorleuchtet, so wird die richtige Beantwortung der obigen Frage diejenige sein, welche schon *Luther* im Allgemeinen angedeutet (Tischreden S. 318.: „Ich halt, das Buch Hiob sei eine Historie und darnach in ein Poema oder Gedicht gebracht, das einem widerfahren sei, doch nicht mit solchen Worten, wie es beschrieben ist“), die meisten neueren Ausleger aber bestimmter dahin ausgesprochen haben, dass der Dichter einen in der Volkssage vorgefundenen historischen Stoff frei bearbeitet, und in den aus empfangenen und eigenen Bestandtheilen zusammengesetzten Rahmen die Gedanken, welche er aussprechen wollte, eingefügt habe. Mit grosser Wahrscheinlichkeit kann angenommen werden, dass zunächst Hiobs Name und Heimath dem Dichter durch die Sage gegeben waren, da jener im A. T. sonst nicht weiter vorkommt, und diese, das Land Uz, zu unberühmt war, als dass des Dichters Wahl vor anderen Ländern gerade auf dieses hätte fallen sollen. Gleichfalls scheint auch schon die Sage Hiobs Dasein in das hohe Alterthum hinaufgesetzt zu haben, woraus sich das Bestreben des Dichters erklärt, Leben und Wesen seines Helden, sowie die Verhältnisse, unter denen

---

Adnott. in Hagiogr. Vol. II. Praef. §. 3.) als unstatthaft aufgegeben hat, die Ableitung nur noch zwischen אוב, arab. أوب, s. v. a. das hebr. שׁוּב, *zurückgehen,* tropisch: *sich bekehren,* und אָיַב *befeinden;* also אִיּוֹב entweder: *der sich wieder* (zu Gott) *wendet, sich bekehrt,* wie Hiob es thut, nachdem er eine Zeit lang gegen Gott getrotzt hat; oder: *der* (von Gott) *Angefeindete, feindlich Verfolgte,* vgl. 13, 24. 30, 21. Erstere Erklärung geht von *Kromayer* und *J. D. Michaelis* aus, und ist jüngst von *Ewald* wieder aufgenommen worden, nachdem die neueren Ausleger und Lexicographen fast einstimmig der letztgedachten älteren beigetreten waren. Diese liegt näher, und wenn *Ewald* dagegen bemerkt, dass „*der Befeindete eine höchst unbestimmte, wenig sagende Benennung wäre,*“ so ist hinwieder zu erinnern, dass sich der Name, welchen Hiob im Munde des Volkes empfing, gewiss weit eher an das beispiellose Unglück, welches ihn, den Unschuldigen, traf, anknüpfte, als an „seine Bekehrung nach arger Verzweiflung.“ — *Luther* hat die Schreibart *Hiob* eingeführt, abweichend von LXX und *Vulg.* (*Ἰώβ*, Job), vielleicht um אִיּוֹב zu unterscheiden von יוֹב 1 Mos. 46, 13., welchen Namen er durch *Job* wiedergiebt.

er auftritt, dem Charakter des patriarchalischen Zeitalters gemäss darzustellen; man vergleiche die Parallelen zu Hiobs Heerdenreichthum in 1 Mos. 12, 16. 24, 35. 26, 13 f. 30, 43.; zu seinem Ansehen 30, 7 ff. 21 ff. in 1 Mos. 23, 6.; zu den priesterlichen Verrichtungen 1, 5. 42, 8. in 1 Mos. 22, 13. 31, 54.; zu dem hohen Lebensalter, welches er nach 42, 16 f. erreichte, in 1 Mos. 25, 7. 8. 35, 28 f. 50, 26.; zu der unmittelbaren Gotteserscheinung, welche ihm nach 38, 1. vgl. mit 42, 5. zu Theil wird, in 1 Mos. XVIII. 32, 30. 35, 9 ff., sowie zu dem Traumorakel des Eliphas 5, 12 ff. in 1 Mos. 15, 1 ff. 28, 10 ff.; auch gehört die Erwähnung der Kesita hieher 42, 11.; selbst in dem Gedichte, obgleich hier der Dichter sein eigenes Zeitalter nichts weniger als verbergen will, vielmehr es häufig und deutlich genug durchscheinen lässt (vgl. 9, 24. 12, 18. 23. 20, 19. 21, 7 ff. 22, 15 ff. 24, 2—17. 27, 16. — 20, 24. 39, 21 ff. 23, 10. 28, 1 ff. 31, 11. 28.), fehlt es doch nicht an Stellen, in denen die Farbe von Hiobs Lebensart und Umgebungen festgehalten ist, wie 29, 6. 30, 1. 31, 26 f. 5, 22 ff. 21, 10 f. — Endlich ist es von selbst klar, dass der Dichter nicht gerade die Sage von Hiob zur Bearbeitung aufgegriffen haben würde, wenn nicht schon in ihr der Held als ein trotz seiner besonderen Frömmigkeit von den schwersten Leiden heimgesuchter Dulder dargestellt war; und da die Krankheit, unter welcher Hiob leidend erscheint, theils seltener Art war, und daher für die dichterische Fiction ferner lag, als so viele andere Uebel, theils aber das Bild derselben in den Reden Hiobs mit Sorgfalt festgehalten wird, vgl. 6, 7. 7, 4. 5. 13, 27. 16, 13 ff. 19, 19. 30, 17. 30. 18, 13., so kann man mit *Ew.* annehmen, dass auch dieser Zug der Geschichte Hiobs dem Dichter in der Sage überliefert worden sei. — Alles Uebrige dagegen, was in Prolog und Epilog von Hiob erzählt wird, mag, wie die Hauptscene selbst, der Besuch der Freunde, der Streit zwischen ihnen und Hiob, und Jehova's endliche Erscheinung, als der freien Bearbeitung des Dichters angehörend betrachtet werden.

6.

Zeit und Ort der Abfassung des Buches. Die Abfassungszeit des Buches lässt sich nur aus inneren Merkmalen bestimmen: diese aber führen mit ziemlicher Sicherheit in die letzten Zeiten des Reiches Juda, genauer vielleicht auf die Gränzscheide des sechsten und siebenten Jahrh. v. Chr. — Dass das Buch zu einer Zeit geschrieben sei, wo nicht nur die Verbindung der Hebräer mit den ostasiatischen Völkern bereits eröffnet war, sondern auch schon Manches aus den dort verbreiteten religiösen Vorstellungen sich mit der hebräischen Denkweise verschmolzen hatte, dafür zeugt die Erweiterung der Geisterlehre in den hier zum ersten Male vorkommenden Vorstellungen vom Satan und von den fürbittenden Engeln, welche der Mensch um ihre Vermittelung bei Gott anspricht 1, 6. 5, 1. Dagegen die Erwähnung des Sterndienstes 31, 26. nicht nothwendig auf die Verbreitung

zoroastrischer Lehre unter den Hebräern führt, da dieser Dienst auch in Arabien, dem Schauplatze von Hiobs Leben, zu Hause war. Als eine Zeit, wo bereits die Fremden eingedrungen, die Hebräer nicht mehr die alleinigen Besitzer ihres Vaterlandes, und diejenigen selten anzutreffen waren, bei denen sich die Weisheit der Väter rein und unvermischt erhalten hatte, wird 15, 18 f. das Zeitalter des Dichters bezeichnet. Aussprüche, wie 9, 24. 12, 6., Fragen, wie 21, 7. 16—18. 24, 1., Schilderungen, wie 12, 14—25., verrathen deutlich eine vielfach bewegte und bedrängte, die Frommen entmuthigende und irre machende Zeit schon lange andauernden Unglückes; und es darf kaum bezweifelt werden, dass den Dichter seine eigene Erfahrung jene Macht Gottes kennen gelehrt habe, *„welche Könige in Fesseln schlägt, Volksräthe und Priester als Beute hinwegführt, und Völker in die Gefangenschaft wandern lässt."* Wenn diese Erscheinungen in sehr späte Zeiten des Reiches Juda herabführen, so setzen dagegen die Stellen Jer. 20, 14—17. (vgl. m. Hiob 3, 3—10.), Jer. 20, 18. (vgl. m. Hiob 10, 18.), Jer. 17, 1. (m. Hiob 19, 24.) das Vorhandensein des Buches Hiob voraus, da sie offenbar den Charakter von Nachahmungen oder Reminiscenzen an sich tragen, wie denn dergleichen auch aus anderen Büchern bei Jeremia angetroffen werden. Dasselbe ergiebt sich aus Vergleichung von Jer. 31, 29. 30. Ez. 18, 2. mit Hiob 21, 19.; auf die Forderung nämlich, welche bei Hiob an die göttliche Gerechtigkeit gestellt wird, dass der Frevler selbst den Lohn seiner Thaten ärnten, nicht aber die Söhne für die Sünde des Vaters büssen sollen — ein hier zuerst ausgesprochener Gedanke — gründet Jeremia seine Verheissung, dass es fürderhin sich also verhalten werde; und von Ezechiel wird jene bisher geltende Lehre geradezu als eine irrige und veraltete erklärt. Ist nun, wie weiterhin als wahrscheinlich nachgewiesen werden wird, das Buch Hiob in Aegypten geschrieben, so liegt die Annahme sehr nahe, dass der Vf. bei der Deportation des Königs Joachas im J. 611 *) von Pharao Necho nach Aegypten abgeführt worden sei; und die Abfassung des Buches, welches vermöge der vielseitigen, darin niedergelegten Kenntniss Aegyptens einen längeren Aufenthalt des Vfs. in diesem Lande voraussetzt, fiele demnach in den oben bezeichneten Zeitpunct. Die Sprache stimmt zwar zu einem jüngeren Alter des Buches, setzt jedoch dasselbe in keine spätere, als die bezeichnete Zeit herab; denn bei weitem die grösste Zahl der dem aramäischen Sprachgebrauche angehörenden Ausdrücke und Wortformen, welche man, um einen nachexilischen Ursprung des Buches zu beweisen, hervorgehoben und zusammengestellt hat (*Bernstein* a. a. O. S. 49—79.), sind vielmehr als Eigenthümlichkeiten der Dichtersprache überhaupt zu betrachten, welche sich der fremden Ausdrucksweise als eines Schmuckes der Rede bedient; und gewiss würde das Maass dieser fremden Sprachbestandtheile bei Hiob nicht so ungewöhnlich reich und auffallend erscheinen, wenn uns mehr Gedichte von demselben Umfange erhalten wären. Als wirkliche Ara-

*) Nach meiner Rechnung 608 oder 607. O.

maismen dürfen betrachtet werden: die Formen גּוּהּ 22, 29. (auch bei Elihu 33, 17.), vgl. Dan. 4, 34.; רִים 39, 9.; חִין 41, 4.; der 2, 10. (in Prosa) vorkommende Ausdruck קִבֵּל; der Gebrauch des ל als Objectsbezeichnung 5, 2. 21, 22.; des עַל für אֶל und לְ 31, 5. 9. 22, 2.; des Verbi גָּזַר 22, 28. in der Bedeutung *bestimmen, beschliessen*, wie sonst nur bei Daniel und in den Targumim; des Piel von אָחַז 26, 9. in der Bedeutung *verschliessen*. — Die verschiedenartigsten Meinungen sind über das Alter dieses Buches aufgestellt worden. Denn während die Einen, wie unter den Aelteren *Carpzov*, unter den Neueren *Eichhorn, Stuhlmann, Bertholdt*, dasselbe in die vormosaische Zeit hinaufsetzen, das Zeitalter Hiobs irriger Weise auf den Dichter selbst übertragend (die vollständige Widerlegung dieser jetzt fast verschollenen Ansicht s. bei *de Wette* a. a. O.), rückt *Vatke* (bibl. Theologie Bd. I. Berlin 1835. S. 563.) die Abfassungszeit in das fünfte Jahrh. v. Chr. herab, ohne irgend einen der Sprache oder dem historischen Hintergrunde des Buches entnommenen Grund, nur allein der inneren Verwandtschaft mit den Sprüchwörtern wegen, welche mit Berufung auf *Hartmann* (enge Verbindung des A. T. mit dem N. Hamb. 1831. S. 148. und A. K. Z. theol. Lit. Bl. 1838. Nr. 89.) in Bausch und Bogen dem genannten Jahrh. zugewiesen werden. Kaum darf der Anhang (die Reden Elihu's) in eine so späte Zeit herabgesetzt werden; denn obgleich die Sprache desselben eine stärker aramäische Färbung an sich trägt (vgl. Anm. zu 32, 6. 36, 2. 19. 22. 37, 6.), auch die Stelle 33, 23. einen Fortschritt in der Ausbildung der Engellehre verräth, so steht derselbe hinsichtlich seines schriftstellerischen Werthes und poetischen Gehaltes doch ungleich höher als die übrigen Schriften des fünften Jahrh., mit welchem die Periode des Verfalles der hebräischen Poesie und Schriftstellerei überhaupt beginnt. *Ew.* setzt die Abfassung des Buches in den Anfang des siebenten Jahrh., Elihu's Reden ein- bis zweihundert Jahre später. — Die oben ausgesprochene Vermuthung, dass der Vf. des Buches ein unter Pharao Necho deportirter Hebräer sei, beruht wesentlich darauf, dass verschiedene Anzeichen auf Aegypten als den *Ort der Abfassung* führen. Der Vf. legt eine Kenntniss dieses Landes an den Tag, welche nicht auf blosses Hörensagen in Palästina von ägyptischen Dingen schliessen lässt, sondern eigene, längere Beobachtung voraussetzt. Diess gilt besonders von der Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils 40, 15—41, 26. Auch *Hitzig* verlegt die Abfassung des Buches nach Aegypten, s. dessen *Prophet Jesaia*. Heidelb. 1833. S. 285.

Cap. I.

1. Hiob im Glücke V. 1—5. Er war ein in alle Wege unbescholtener und gottesfürchtiger Mann, daher von Gott reichlich gesegnet im Hausstand und Viehstand 1. 2. 3.

V. 1. בארץ עוץ] Die Bewohner dieses Landes gehören nach V. 3. zu den בְּנֵי קֶדֶם, d. h. zu den Bewohnern des wüsten Arabiens im Osten von Palästina; in der Nähe wohnen von der einen Seite Edomiter 2, 11.; von einer anderen fallen Chaldäer ein 1, 17.; — auch Judäa scheint nach 2, 11. benachbart gewesen zu sein. Demnach wird das Land Uz am sichersten in das wüste Arabien verlegt, und zwar so, dass man es sich im Osten von der grossen, in das Land der Chaldäer sich verlaufenden, arabischen Wüste, im Süden von Idumäa (zu welchem es Klagl. 4, 21. noch selbst mitgerechnet wird), im Westen von Palästina begränzt denkt. איוב שמו] Relativsatz; also nicht: *Hiob (war) sein Name,* sondern: *Namens Hiob.* Ueber den Namen איוב s. d. Einl. — V. 2. 3. *Burckhardt* (Bemerkungen über d. Beduinen u. Wahaby. Weimar 1831. S. 197.) sagt von den reichen arabischen Beduinen: „Ihnen gehören *unzählige* Kameelsheerden. Ein Familienvater gilt für arm unter ihnen, wenn er nur 40 Kameele besitzt. *Gewöhnlich* besitzt eine Familie 100 bis 200 derselben". Gleichwohl ist das Ideale in unserer Beschreibung nicht zu verkennen; man bemerke 1) das Verhältniss der Söhne zu den Töchtern: ein Vater mit vielen Söhnen galt für glücklicher als einer mit vielen Töchtern, weil jene Namen und Stamm fortpflanzen (Ps. 128, 3. 6. Spr. 17, 6.); 2) die runden Zahlen und die zweimalige Theilung der Zehnzahl in die beiden heiligen Zahlen 7 und 3. Die Eselinnen, 1 Mos. 12, 16. 32, 16. neben den männlichen Eseln aufgeführt, werden hier allein erwähnt, als der zahlreichere und werthvollere Theil dieser Art Heerdenbesitzes. Ueber die בני קדם s. zu V. 1.

V. 4. 5. Er war aber auch ängstlich besorgt, dass nicht etwa durch die Schuld seiner Söhne das Glück seines Hauses erschüttert würde. Diese hatten bei dem innigen Verhältnisse, welches der Vater zwischen den Kindern gegründet (und welches er auch unter den Nachgebornen herzustellen bemüht war, vgl. Anm. zu 42, 15.), die Sitte unter sich eingeführt, dass ihre Haushaltungen täglich zusammenkamen und gemeinschaftlich Mahlzeit hielten; die Bewirthung ging in

der Reihe herum, beim Erstgebornen anfangend, und die Schwestern, welche nach morgenländischer Sitte im Hause der Mutter wohnten, wurden mit zugezogen. Weil nun die tägliche Gewohnheit eines sorgenfreien und fröhlichen Lebens die Glücklichen leicht zu Thorheiten verleiten konnte, so liess der Vater, die Schwachheit des menschlichen Herzens kennend, so oft ein Umgang zu Ende war, also an jedem siebenten Tage, die Söhne zu sich kommen, um sie für mögliche Verschuldungen, welche sie während der Woche auf sich geladen hatten, zu entsündigen; so dass demnach Hiob Alles that, was in menschlicher Macht lag, um sich und sein Haus vor Unheil zu bewahren. V. 4. והלכו ועשו und hernach ושלחו וקראו sie *pflegten* zu gehen, — zu rüsten, — zu schicken, — zu laden. Das *Pflegen* liegt aber nicht in הָלְכוּ, welches bloss der umständlichen Beschreibung dient, wie 1 Kön. 14, 9. 2 Kön. 3, 7., sondern im Perf., welches auch von oft wiederholten Handlungen steht; vgl. 4, 3. 23, 11. 2 Mos. 16, 21. Rut 4, 7. *Ew.* Gr. §. 332b. בית איש יומו] *im Hause eines Jeden an seinem Tage*, d. h. bei einem Jeden an dem Tage (der Woche), da ihn die Reihe traf; בֵּית אִישׁ adverbielle Ortsbestimmung = בְּבֵית א׳, vgl. 1 Mos. 38, 11. Jes. 3, 6.; ebenso יוֹמוֹ adverbielle Zeitbestimmung, nach *Ges.* Gr. §. 116. *Ew.* Gr. §. 293a. יומו erklären Andere (*Schärer, Rosenm., Umbr.*): *an seinem Geburtstage*, wie 3, 1. allerdings zu erklären ist, so dass gesagt würde, zur Feier der Geburtstage (1 Mos. 40, 20. Matth. 14, 6.) seien die Söhne zusammengekommen, und zwar jedesmal im Hause des Gefeierten; allein 1) steht die Stelle 3, 1. mit der unsrigen in keinerlei Zusammenhange; 2) hätte auf diese Weise die Entsündigung jährlich ein einziges Mal, nachdem der letzte Geburtstag vorüber war, stattgefunden, was zu dem Zwecke derselben nicht passt; denn da die 7 Geburtstage sich auf verschiedene Zeiten des Jahres vertheilen mussten, so konnte Hiob, wenn er sein Haus zu jeder Zeit gegen Unglück gesichert wissen wollte, mit der Entsündigung nicht warten bis an den Schluss des Jahres, sondern musste dieselbe nach jedem einzelnen Geburtstage vornehmen. — Da nicht gesagt ist, wann oder bei welcher Gelegenheit die Söhne Hiobs diese Sitte des Herumessens beobachteten, so ist deutlich genug, dass es eben keine an eine besondere Gelegenheit, seien es nun Geburtstage oder festliche Tage anderer Art (wie *Ew.* annimmt, der an die drei grossen Feste, namentlich an das Herbst- oder Laubhüttenfest denkt), geknüpfte Sitte war, sondern der gewöhnliche, in Hiobs Familie einheimische, tägliche Brauch. — שְׁלֹשֶׁת vor dem Femininum, wie 1 Mos. 7, 13.; vgl. *Ges.* §. 95, 1. *Ew.* §. 267c. — V. 5. Abgelaufen waren die Tage der Bewirthung mit Sonnenuntergang je des siebenten Wochentages. Die Lustration, zu welcher der Vater (der nach V. 18. nicht mit den Kindern das Mahl hielt) die Söhne zu sich entbot, geschah demnach jeden Sabbatabend, und gleichzeitig wurden auch die Opfer gerüstet (vgl. d. Gesetz über die Rüstung des Brandopfers 3 Mos. 6, 9—12.); die Darbringung derselben ging in der Frühe des folgenden Morgens, also je des ersten Wochentages, vor sich. ויקדשם] *er heiligte sie*, d. h.

er nahm den Act der Heiligung mit ihnen vor. Von Seiten Hiobs, welcher hier, wie nachher und 42, 8. bei der Darbringung des Opfers, in patriarchalischer Weise die priesterlichen Functionen verrichtet, bestand dieser Act darin, dass er die Söhne aufforderte, sich zu heiligen, und, nachdem sie es gethan, sie für geheiligt erklärte: diess der Begriff von קִדֵּשׁ, *einen heiligen*, nach Jos. 7, 13. 3, 5. vgl. mit 2 Mos. 19, 10. 14. 1 Sam. 16, 5.; von Seiten der Söhne aber in Waschung des Leibes und der Kleider; diess der Begriff von הִתְקַדֵּשׁ, *sich heiligen.* Eine solche Lustration musste jeder religiösen Handlung (Gebet oder Opfer) als Vorbereitung oder Weihe vorangehen und war ein symbolischer Ritus; die Abwaschung des äusseren Menschen bedeutete die Reinigung des inneren von den Flecken der Sünde. Zum Grunde liegt die Idee, dass, wer vor den heiligen Gott hintreten wolle, auch selbst sich alles unheiligen Wesens zuvor müsse entledigt haben; vgl. 3 Mos. 11, 44. והשכים — והעלה] das Perf. mit וְ abwechselnd mit dem Imperf. m. Vav convers. *Ew.* §. 332 b. עלות] Das Brandopfer galt, weil dabei das Opferthier ganz verbrannt wurde, als das werthvollste; es war ein Sühnopfer, vgl. 42, 8. 3 Mos. 1, 4. מספר] *nach* der Zahl, wie 2 Mos. 16, 16., nach *Ges.* §. 116, 3. *Ew.* §. 293 a. בֵּרֵךְ אֱלֹהִים בִּלְבּוֹ] *Gott heimlich* (eig. im Herzen, in Gedanken) *den Abschied geben,* seiner leichtsinnig vergessen und wohl gar denken, man bedürfe seiner nicht, um auch weiterhin fröhliche Tage zu haben. Der Ausdruck deutet nicht einmal auf so harte Reden, wie die 21, 14 f. angeführten, geschweige denn auf Verfluchung, sondern, wie *Umbr.* treffend bemerkt, auf jene leichtsinnige Stimmung, wie sie so oft bei den Freuden des Mahles erwacht, daher die Warnung vor dem Weine Spr. 20, 1. יעשה] er *pflegte* zu thun, das Imperfect nach *Ges.* §. 125, 4 b. *Ew.* §. 136 c. כל־הימים] *allezeit, jedesmal,* wie häufig; nicht etwa = כָּל־יְמֵי־הַמִּשְׁתֶּה.

2. Gott beschliesst, auf Anregung des Satan, Hiobs Frömmigkeit zu prüfen, damit sich zeige, ob sie wirklich, wie dieser behauptet hatte, nur im Eigennutze ihre Quelle habe. Hiob verliert plötzlich an Einem Tage Heerden, Gesinde, sogar alle seine Kinder; aber er besteht in der Prüfung, denn er bleibt auch im Unglücke, und wenngleich Himmel (V. 16. 19.) und Erde (V. 15. 17.) sich wider ihn verschworen zu haben scheinen, derselbe, der er im Glücke war. V. 6—22.

V. 6—12. Die Verhandlung im Himmel, den Hiob betreffend. V. 6. היום] Accus. der Zeit, wie יומו V. 4., *an dem Tage,* d. h. überhaupt: *damals,* ganz wie 1 Sam. 1, 4.; vgl. *Ges.* §. 107. Anm. 1. *Ew.* §. 299 a. בני האלהים] *Gottessöhne,* schon 1 Mos. 6, 2., und auch unten 38, 7. vorkommende Bezeichnung der *Engel* als Wesen *höherer Abkunft,* derselben, welche 5, 1. 15, 15. mit Beziehung auf ihre höhere sittliche Vollkommenheit *die Heiligen Gottes* genannt werden; der gewöhnliche, 4, 18. vorkommende, Name *Diener, Engel* bezieht sich auf ihre Bestimmung. להתיצב על־יהוה] nämlich um Rechenschaft abzulegen von ihren Verrichtungen im Dienste Gottes, und neue Befehle ihres Herrn zu erwarten, vgl. 1 Kön. 22, 19 ff.

Es ist die Vorstellung eines irdischen Monarchen, der die Magnaten seines Reiches vor sich bescheidet, sie anhört und ihnen seine Befehle ertheilt, auf Jehova übertragen. עַל steht, wie 1 Mos. 18, 8. und מִמַּעַל לוֹ Jes. 6, 2., weil sie vor dem Herrscher, welcher sitzt, stehen, also עָלָיו sind. הַשָּׂטָן] ebenfalls einer der בְּנֵי הָאֱלֹהִים, und zwar derjenige unter ihnen, dessen eigenthümliches Geschäft es ist, als Ankläger der Menschen vor Gott aufzutreten, vgl. Zach. 3, 1. 2. Ps. 109, 6., und besonders Offenb. Joh. 12, 10. Um als solcher auftreten zu können, geht er den Menschen nach, um sie zu beobachten, und sucht sie zum Bösen zu verleiten; so hier und 1 Chron. 21, 1. Hinwieder haben diese unter den בְּנֵי הָאֱלֹהִים auch ihre Anwalte, welche ihre Sache vor Gott vertreten, vgl. 5, 1. 33, 23. Zach. 1, 12 f. 3, 2., nach einer Uebertragung der menschlichen Gerichtsformen auf das Gericht Gottes. Durch die Vorstellung vom Satan, welcher man hier zum ersten Male begegnet, will der Hebräer Gott von der *unmittelbaren* Bewirkung des Bösen freisprechen; diese Bedeutung der Idee erhellt aus Vergleichung von 2 Sam. 24, 1. mit 1 Chron. 21, 1. Ihr Ursprung ist streitig; dass er aber auf fremdem Boden, und nicht (mit *Baumgarten-Crusius* bibl. Theologie. Jena 1828. S. 295. *v. Cölln* bibl. Theol. Leipz. 1836. I. S. 420. vgl. *Hengstenberg* Christol. I, 1. S. 35.) in einer selbstständigen Entwickelung der hebräischen Engellehre zu suchen sei, ergiebt sich 1) daraus, dass wir dieser Vorstellung erst von der Zeit an, wo sich die Kenntniss der zoroastrischen Lehre unter den Hebräern zu verbreiten anfing, begegnen; und 2) aus dem Gange, welchen die Ausbildung dieser Idee unter den Hebräern und Juden genommen hat, so dass wir den Satan, welcher anfänglich (wie hier bei Hiob) nur in die Reihe der Engel Jehova's eintritt, gleich ihnen als ein Diener Jehova's und in dessen Auftrage handelt, ohne irgend eine selbstständige Macht zu besitzen, zuletzt, im N. T., als Fürsten der bösen Geister und Gegner des Gottes- oder Lichtreiches dargestellt finden, also in einer Stellung, in welcher das Abbild Ahrimans und seiner Dews gegenüber dem Ormuzd nicht zu verkennen ist. Ueber die Etymologie des Namens שָׂטָן s. die Wbb. — V. 7. Ueber תָּבֹא im Sinne des Präs. vgl. *Ges.* §. 125, 2. *Ew.* §. 136 b. שׁוּט bezeichnet das *schnelle* Durchstreifen, הִתְהַלֵּךְ das Durchstreifen nach *allen Richtungen* hin (*Ew.*). — V. 8. עַל־עַבְדִּי] = אֶל־עַבְדִּי 2, 3., *auf meinen Knecht*, d. i. meinen getreuen Verehrer. Das folgende כִּי begründet die Frage; *darum* fragt Jehova zunächst nach Hiob, weil er der ausgezeichnet fromme Mann ist. — V. 9. הַחִנָּם] *etwa umsonst*, d. h., wie V. 10. zeigt, so dass er von seiner Frömmigkeit nichts hätte, dass sie ihm keinen Vortheil brächte? also = ohne Ursache. — V. 11. נָגַע] mit בְּ, wie 19, 21., und mit אֶל 2, 5., *etwas angreifen, um es zu beschädigen.* בֵּרֵךְ עַל פָּנִים (oder אֶל פָּנִים 2, 5.) ist viel stärker als בֵּרֵךְ בִּלְבָבוֹ, *einem in's Angesicht*, also ohne alle Scheu, *den Gehorsam aufkünden*, hier, in Beziehung auf Gott Reden führen, wie 21, 14 f., und daraus nicht das mindeste Geheimniss machen; zum Ausdrucke vgl. Jes. 65, 3. — V. 13—22. Ausführung des göttlichen

Beschlusses auf der Erde. V. 13. היום] hier nicht anders gebraucht, als wie V. 6. — Absichtlich verlegt der Dichter die Unglücksfälle, welche den Hiob treffen, auf einen Tag, an welchem *der Erstgeborne* die Geschwister zu bewirthen hatte, denn an diesem Tage hatte Hiob des Morgens die Sühnopfer gebracht, so dass er sich eines göttlichen Strafgerichtes gerade am wenigsten versehen konnte. ובניו — ושתים] Bezeichnung des gleichzeitigen Nebenumstandes: *während* die Kinder beisammen schmausten, erhielt der Vater die Botschaft, vgl. *Ew.* §. 168c. 331a. — V. 14. היה] mit dem Particip, s. *Ges.* §. 131, 2. *Ew.* §. 168c. Der Plural חרשות erklärt sich aus dem Collectivwerthe von הבקר, *Ges.* §. 143, 1. *Ew.* §. 307b., das Fem. aber beweist, dass hier nur Kühe gemeint sind; wobei es sich von selbst versteht, dass על־ידיהם nur s. v. a. על־ידיהן ist: *ihnen*, den pflügenden Kühen, *zur Seite;* s. *Ges.* §. 119, 6. Anm. 1. *Ew.* §. 184c.; andere Beispiele 39, 3. 4. 42, 15. — V. 15. ותפל שבא] *„da fiel Sabäervolk ein"*. Der Volksname als Fem. verbunden nach *Ges.* §. 105, 4a. *Ew.* §. 174b. נָפַל von einem plötzlichen Ueberfalle, wie Jos. 11, 7. Die Sabäer, das in der Bibel häufig (bei Hiob 6, 19.) erwähnte handeltreibende Volk des glücklichen Arabiens, können (wie schon *Schulthess,* das Paradies, Zürich 1816. S. 95., richtig bemerkt hat) hier, wo der Zusammenhang auf ein in der Nähe des Landes Uz wohnendes räuberisches Volk hinweist, nicht gemeint sein, sondern zu verstehen sind jene anderen 1 Mos. 10, 7. und 25, 3., neben Dedan genannten Sabäer, ein Beduinenstamm im Norden des wüsten Arabiens, der Heimath der heutigen Beduinen-Araber. Der gemeinsame Name jener handeltreibenden und dieser nomadisirenden Sabäer führt auf gemeinsamen Ursprung, so dass wir sie als zwei, nach Lebensart und Wohnung verschiedene, Zweige desselben Stammes anzusehen haben. Ungegründete Vermuthung *v. Bohlens* (die Genesis hist.-krit. erläutert. Königsb. 1835. S. 125.), dass Sabäer und Chaldäer (V. 17.) hier nur ungenau und auf's Gerathewohl herausgehoben seien. הנערים] hier und V. 17. die *Knechte bei der Heerde;* anders V. 19. לפי־חרב] *nach der Schärfe des Schwertes,* d. h. so scharf, als nur das Schwert hieb, schonungslos einhauend. ואמלטה] Wegen der Form s. *Ges.* §. 48b. 2. *Ew.* §. 232d. Dass in derselben der Begriff der Eilfertigkeit liege (*Umbr.* zu d. St.), wird durch Stellen wie 1 Mos. 41, 11. Richt. 6, 9. 10. widerlegt. Ueber die Sache vgl. zu diesem und dem 17. V. *Burckhardt* a. a. O. S. 57.: „Die raschesten Veränderungen der Glücksumstände ereignen sich (unter den arab. Beduinen) täglich. Kühne Ueberfälle von Räubern und plötzliche Ueberfälle feindlicher Parteien machen in wenigen Tagen den reichsten Mann zum Bettler; und man darf behaupten, dass wenig Familienväter einem solchen unglücklichen Geschicke ganz entgangen sind." — V. 16. אש אלהים] *Feuer Gottes,* vom Himmel herabkommendes Feuer, Bezeichnung des Blitzes, wie 1 Kön. 18, 38. 2 Kön. 1, 12. vgl. 1 Mos. 19, 24. — V. 17. כשדים] *die Chaldäer,* im Osten und Nordosten des wüsten Arabiens (Babylonien und Mesopotamien) wohnend, müssen zwar um die Zeit der Abfassung des

Buches (s. die Einl.) bereits eine geordnete Herrschaft in Babel gegründet haben. Damit ist jedoch wohl vereinbar, dass einzelne Horden von ihnen noch als räuberisches Nomadenvolk, die muthmaassliche frühere Lebensart fortsetzend, erscheinen. שמו שלשה ראשים] Sie bildeten drei Haufen, nämlich um die Heerden und Hirten von drei Seiten zugleich anzugreifen, und so ihnen die Flucht zu erschweren, eine auch Richt. 7, 16. 1 Sam. 11, 11. erwähnte Kriegssitte. שׂוּם *stellen, aufstellen,* wie Jos. 8, 13. 1 Sam. a. a. O. ראשׁ öfter ein *Heereshaufe,* oder vielmehr eine *Colonne,* deren *Kopf* sich dem Feinde zuerst zu zeigen pflegt. — V. 18. עד זה מדבר] *während dieser erzählte;* עַד als Conjunction *während dass,* wie 1 Sam. 14, 19. Die wörtlich gleiche Einführung der beiden früheren Boten spricht jedoch mehr für die Lesart עוֹד (in 11 MSS. bei *Kennicott* und 7 bei *de Rossi*), wofür in einigen MSS. auch defectiv עֹד geschrieben ist. — V. 19. מעבר המדבר] *über die Wüste herüber;* eig.: vom Jenseits der Wüste her; die Vorstellung ist, dass der Wind nicht in der Wüste selbst sich erhob, sondern in den über die Wüste hinaus liegenden Gegenden, und von daher die ganze Wüste durchzog. Unrichtig erklärt man: e regione deserti, denn עֵבֶר הַמִּדְבָּר ist so wenig die jenseits gelegene Wüste, als anderwärts עֵבֶר הַנָּהָר der jenseits gelegene Strom. Gemeint ist die grosse arabische Wüste, deren westliche Gränze das Land Uz berührte. Die Heftigkeit der arabischen Wüstenwinde ist bekannt. Als *Pietro della Valle* im J. 1625 durch diese Wüste reiste, riss der Wind die Zelte seiner Karavane in Stücke (Reisebeschr. S. 183.). על־הנערים] *auf die versammelten jungen Leute,* die Kinder des Hiob (nicht bloss: *die Söhne*). — V. 20. Hier und 2, 8. 12. 13. sind verschiedene symbolische Zeichen und Handlungen des Schmerzes und der Trauer genannt, von denen sich auch bei anderen Völkern des Alterthums Analogieen finden. Das Zerreissen des Gewandes, wobei man vorn an der Brust bis gegen den Gürtel hinab einen Riss in das Oberkleid machte, das Abscheeren der Haupt- und Barthaare, das Sitzen am Boden in Staub oder Asche, das Ueberstreuen des Hauptes mit Staub oder Asche, war auch Sitte der alten Griechen. Alle diese Gebräuche sind jetzt noch im Morgenlande üblich. Vgl. d. Art. *Trauer* in *Win.* bibl. Realwb. — V. 21. יצתי] für יָצָאתִי, wie 32, 18. מִלֵּתִי für מִלֵּאתִי *Ges.* §. 73. Anm. 4. *Ew.* §. 86b. 198b. Bei שמה denkt der Dichter an den uneigentlichen Sinn des vorher (wie Ps. 139, 13.) im Wortsinne gebrauchten Ausdruckes בֶּטֶן אִמִּי, also an den Mutterschooss der Erde; vgl. Sir. 40, 1., wo die Erde *μήτηρ πάντων* heisst, und die ganz ähnliche Stelle Pred. 5, 14. מברך] natürlich im entgegengesetzten Sinne von V. 11., aber vielleicht mit Beziehung auf Satans Worte: statt Gott *aufzukündigen,* wie Satan gemeint hatte, bricht Hiob vielmehr in neue *Verkündigung* seines Lobes aus; das בָּרֵךְ אֱלֹהִים des Hiob war demnach ein ganz anderes, als das vom Satan erwartete. — V. 22. בכל־זאת] d. i. *ἐν τούτοις πᾶσι τοῖς συμβεβηκόσιν αὐτῷ,* LXX. ולא־נתן תפלה לאלהים] *er maass Gott keine Ungereimtheit bei,* d. h. er beschuldigte ihn

keines ungereimten Verfahrens in seiner Weltordnung. Der Gegensatz von נָתַן תִּפְלָה ist נָתַן כָּבוֹד לַיהוָה, Jehova die Ehre geben, Jer. 13, 16. vgl. Ps. 68, 35. תִּפְלָה (urspr. Infinitivform, wie קִנְאָה) auch 24, 12., nicht verschieden von תָּפֵל 6, 6., eig. *Ungesalzenes, Fades*, dann tropisch wie unser *Abgeschmacktes* = *Thörichtes, Ungereimtes.* *)

Cap. II, 1—10.

Auch dieser Standhaftigkeit Hiobs weiss Satan ein unreines, nämlich abermals ein selbstsüchtiges Motiv unterzuschieben. Sie sei, spricht er vor Jehova, ganz natürlich, und daraus zu erklären, dass Hiob bis dahin persönlich mit heiler Haut davongekommen sei; der Mensch lasse sich Alles gefallen, Alles nehmen, wenn er nur sein eigenes Leben retten könne V. 4. Gewiss einen ganz anderen Ton werde Hiob anstimmen, wenn das Unglück erst an seinen eigenen Leib herankomme V. 5. So weiss Satan Jehova zu vermögen, dass er ihm gestattet, auch noch Hiob selbst mit Krankheit heimzusuchen, doch soll er es dabei nicht bis zum Tode kommen lassen V. 6. Worauf Hiob von einem bösartigen, höchst schmerzhaften Aussatze befallen wird V. 7. 8. Auch jetzt noch entfährt indess kein sündliches Wort seinen Lippen, er betrachtet sein Leiden als eine Sendung seines Gottes, der ihm auch der Freuden so viele geschenkt habe, und weist mit hoher Festigkeit des Glaubens die Zumuthungen seines Weibes, doch nicht länger einem so thörichten Vertrauen auf Gott sich hinzugeben, zurück V. 9. 10.

V. 1—6. Neue Verhandlung im Himmel, den Hiob betreffend. V. 3. ותסיתני בו לבלעו חנם] *so dass du mich also wider ihn aufreiztest, ihn zu vernichten ohne Ursache.* בִּלַּע, Intensivform von בָּלַע, *einen zu Grunde richten*, d. h. hier, aller seiner Habe berauben, sein Glück zertrümmern, wie denn der Ausdruck nicht immer gerade Vernichtung des Daseins (wie z. B. 10, 8.) bezeichnet, sondern grosses Verderben jeder Art, zumal als göttliche Strafe gedacht; vgl. 8, 18. 37, 20. Klagl. 2, 5. חנם] *umsonst*, d. h. hier, ohne dass er es verdient hat; vgl. 1, 9. und 9, 17. — V. 4. עור בעד־עור] eine sprüchwörtliche Redensart: *Haut um Haut*, d. h. Gleiches um Gleiches; zu ergänzen ist der Satz mit יִתֵּן אִישׁ, wie das Folgende zeigt. Die folgenden Worte וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו

---

*) Allerdings wird נָתַן תִּפְלָה לֵאלֹהִים das Gegentheil sein von נָתַן עֹז לֵאלֹהִים Ps. 68, 35., נָתַן כָּבוֹד וָעֹז, יָהַב לַיהוָה כָּבוֹד לַיהוָה u. dgl. Diese Zusammenstellung führt aber zunächst darauf, dass תִּפְלָה *Abgeschmacktheit* die Bedeutung von *Schmähung, Schimpfreden* angenommen haben muss. Der Sinn ist: *er schmähte Gott nicht.* — Diejenigen alten Uebersetzer, welche den Gedanken ausdrücken: *neque stultum quid contra Deum locutus est* (*Hier.*), haben vermuthlich den Ausdruck נָתַן קוֹל verglichen, was jedoch nicht statthaft ist. O.

enthalten die Anwendung des Sprüchwortes auf den vorliegenden Fall; ו ist also nicht entgegensetzend (*aber*), sondern das Gleichartige verbindend, vgl. zu 5, 7. נֶפֶשׁ] die physische Seele = חַיִּים, vgl. 33, 18. 22. Das eigene Leben verhält sich zu dem, was einer besitzt, ebenso wie עוֹר zu עוֹר, d. h. es ist so viel werth, als dieses Alles zusammen. Sinn: wie es im Sprüchwort heisst: Gleiches um Gleiches, so heisst es auch bei dem Menschen: Alles um sich selbst! Alles, ist des Menschen Wahlspruch, geb' ich dahin, wenn ich nur mich selbst nicht hingeben muss! Und so hat auch Hiob sich so geduldig in seinen Verlust gefügt, weil ihm das Eine, was er annoch behalten hat, sein Leben, eben so viel werth ist, als alles Verlorne zusammen*). — V. 6. אַךְ את־נפשו שמר] ist Einschränkung der vorhergehenden allgemeinen Aufforderung: גַּע אֶל־עַצְמוֹ וְאֶל־בְּשָׂרוֹ. Dieses נְגַע konnte nämlich den Tod zur Folge haben, aber das darf es nach dem Willen Jehova's nicht. — V. 7—10. Die neue Prüfung. V. 7. שחין רע] *böser*, d. i. *bösartiger Aussatz;* der Beisatz רָע soll die hier gemeinte Art des Aussatzes von anderen, deren es mehrere giebt, unterscheiden; 5 Mos. 28, 35. wird sie ebenfalls genannt, und parallel mit dieser Bezeichnung steht dort V. 27. שְׁחִין מִצְרַיִם, ägyptischer Aussatz; vgl. auch 2 Mos. 9, 9. 10. Daher die gewöhnliche, von den Aerzten alter und neuer Zeit (s. *Michaelis* Einl. in d. göttl. Schr. d. A. B. Th. I. S. 56 ff.) bestätigte Annahme, dass die Krankheit Hiobs jene am häufigsten in Aegypten vorkommende Art des Aussatzes gewesen sei, welche schon das Alterthum unter dem Namen Elephantiasis (so genannt von den in ihrer Farbe der Elephantenhaut ähnlichen Schuppen und Borken, die sich auf der Haut des Kranken bilden) kannte. Wenn die in dem Buche vorkommenden Symptome nicht alle ausschliesslich zu dieser Art passen, so ist zu bedenken, dass man an ein Gedicht nicht die Ansprüche einer Pathologie machen darf. Lehrreich und ausführlich handelt von dieser Krankheit *Win.* bibl. Realwb. Art. *Aussatz.* מִכַּף רגלו עד קדקדו] *von der Fusssohle bis zum Scheitel,* d. i. am ganzen Leibe, wie denn wirklich diese Krankheit keinen Theil des Körpers unberührt lässt; ebenso 5 Mos. 28, 35., durch welche Parallelstelle auch das K'ri וְעַד veranlasst sein mag. — V. 8. Das Schaben mit der Scherbe geschieht zur Linderung des Schmerzes, welchen das Jucken an den Knieen und Fingern, womit die Krankheit beginnt, verursacht. והוא ישב] Das Partic. wie 1,

---

*) Mit keiner der mir bekannten Erklärungen dieser sprüchwörtlichen Redensart „Haut um Haut" kann ich mich einverstanden bekennen. Man hat, wie mir scheint, irrthümlich denselben Sinn darin gesucht, den das folgende Glied ausdrückt, während der Schlüssel zur Erklärung in V. 5. zu finden ist. Das Sprüchwort bedeutet am natürlichsten: „So lange du *seine Person* unangetastet lässest, wird er auch *dich persönlich* nicht angreifen", — dich nicht schmähen und sich dadurch förmlich von dir lossagen. In überaus ähnlicher Form drückt ein sehr gewöhnliches niedersächsisches Sprüchwort denselben Sinn aus, und in der Anwendung ist ja auch unser „wie du mir, so ich dir" verwandt. O.

13.: *während er (noch) in der Asche sass,* den Tod seiner Kinder betrauernd. Zu *ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπρίας* setzen die LXX erläuternd hinzu: *ἔξω τῆς πόλεως,* vgl. Anm. zu V. 12. — V. 9. עדך מחזיק בתמתך] Fragesatz ohne äussere Bezeichnung, wie im folgenden V.: ואת־הרע לא נקבל. *Ges.* §. 150, 1. *Ew.* §. 314 a. ברך אלהים ומת] *lass Gott fahren und stirb!* d. h. höre doch endlich auf, auf deinen Gott zu vertrauen, ihn zu loben und zu preisen (wie Hiob noch 1, 21. gethan hatte), und mache dich auf den Tod gefasst, denn etwas Anderes siehst du doch nicht vor dir! מַת für מוּת, wie 5 Mos. 32, 50. Jos. 7, 10. Die Elephantiasis führt in der Regel, wiewohl erst nach jahrelangen Leiden des Kranken, den Tod herbei. Ueber die Zusätze zu dieser Rede des Weibes bei den LXX und in der *alten* Vulg. vgl. d. Anm. am Schlusse des Buches. — V. 10. כדבר אחת הנבלות] *wie eine Thörin,* d. h. wie eine Frevlerin *redet.* Von Gott nichts wissen zu wollen, sieht der Hebräer als eine Thorheit an, vgl. Ps. 14, 1.; daher *Thor* und *Frevler* in der Bibel Wechselbegriffe sind, die durch ein und dasselbe Wort bezeichnet werden können; dasselbe ist der Fall mit den Gegensätzen *Weisheit* und *Frömmigkeit.* Ueber den Gebrauch von אֶחָד im Sinne des unbestimmten Artikels vgl. *Ew.* §. 300 a. גַּם־הָאֱלֹהִים] *auch das Gute empfangen wir (ja) von Gott.* לא נקבל] fragend = הֲלֹא נְקַבֵּל nach Anm. zu V. 9.; ebenso 14, 16. 21, 16. 30, 24. קִבֵּל, ein mehr dem späteren Sprachgebrauche angehörendes Wort für das ältere לָקַח oder נָשָׂא, wie מִלֵּל für דִּבֵּר (ausser bei Elihu) auch nur 8, 2.

Cap. II, 11 — III, 26.

Drei Freunde in der Umgegend, als sie die Nachricht von Hiobs Unglück vernommen hatten, beschlossen, ihn gemeinschaftlich auf einige Zeit zu besuchen, um ihm ihre Theilnahme zu bezeugen und ihren Trost anzubieten. Von weitem aber die Gestalt des unter freiem Himmel an der Erde sitzenden Freundes erblickend, erkannten sie ihn nicht; so gänzlich und bis zur Unkenntlichkeit hatte ihn bereits die Krankheit entstellt. Ja, dergestalt überwältigte sie, bei Hiob angelangt, der Schreckensanblick, dass sie in lauten Jammer ausbrachen und kein Wort hervorzubringen vermochten, und nur stumm die Grösse dieses Elendes betrachteten; so verging eine Woche 2, 11—13. (Hier der Schluss des Prologs.) Endlich bricht Hiob selbst das düstere Schweigen, beginnt mit einer Reihe der heftigsten Verwünschungen des Tages, der ihn das Licht der Welt erblicken liess, der Nacht, da er empfangen wurde 3, 1—10.; mit Klagen, dass, wenn er doch musste geboren werden, er nicht sofort nach der Geburt wieder habe verscheiden können, und dass Vater- und Muttersorge ihn nicht lieber ungepflegt gelassen, denn so würde er jetzt in der Unterwelt der beneidenswerthen Ruhe des Todes geniessen V. 11—19.; mit Fragen endlich, warum nur denjenigen

Leben beschieden sei, denen doch der Tod ihr Höchstes und Alles; denen, wie ihm, jeder Ausweg aus ihrem Elend von Gott versperrt, und Seufzen ihr tägliches Brod sei! V. 20—26.

V. 11. הבאה] *welches gekommen war;* die Form ist, wie die Tonstelle zeigt, von den Punctatoren als ein Perf. mit dem Artikel im Sinne des Relativs aufgefasst, wahrscheinlich nach alter Tradition und ganz wie 1 Mos. 18, 21.; sonst war auch das Partic. (mit dem Tone auf der letzten Sylbe) hier zulässig, vgl. *Ew.* §. 321 b. 1. — Die Ortschaften, aus denen die drei Freunde herkamen, müssen theils der Natur der Sache nach in der Nähe des Landes Uz gelegen haben, theils können sie, weil gesagt wird, dass die Drei ihren Besuch bei Hiob vorher mit einander verabredeten, auch nicht sehr weit von einander entfernt gewesen sein. Sicher ist einzig Teman bekannt, welches an mehreren Stellen des A. T. (s. die WBB.) als eine Stadt Idumäa's erwähnt wird; Naama ist vermuthlich die Jos. 15, 41. genannte Stadt im Gebiete Juda, welche nach dem Zusammenhange unserer Stelle gegen die südöstliche Gränze hin gelegen sein muss; von den Schuchiten lässt sich nichts weiter nachweisen, als dass sie nach 1 Mos. 25, 2. vgl. m. V. 6. zu den בְּנֵי קֶדֶם gehörten; Vermuthungen über sie geben die WBB. ויבאו] *sie kamen,* nämlich zu einander, um sich gegenseitig ihre Bestürzung mitzutheilen über das Unglück, das den gemeinsamen Freund getroffen haben sollte, und von einander zu hören, ob es wirklich sich so verhalte, wie das Gerücht ging u. s. w. ויועדו יחדו] ist nach den Accenten zu verbinden: *und sie verabredeten sich unter einander.* לבוא] sc. אֶל־אִיּוֹב, zu Hiob *hinzugehen.* — V. 12. וישאו את־עיניהם מרחוק] d. h. *sie sahen ihn schon von weitem.* Als Aussätziger durfte Hiob nicht in seinem Hause wohnen bleiben, sondern hatte an den für solche Kranke eigens bestimmten abgesonderten Ort (Siechenhaus, s. *Win.* bibl. Realwb. Art. *Aussatz*) gebracht werden müssen, nach 3 Mos. 13, 46. 4 Mos. 5, 1 ff.; doch waren die Kranken hier nicht eingesperrt, sondern konnten in einem abgegränzten Bezirke frei herumgehen, vgl. 2 Kön. 15, 5. mit 7, 3., und so muss man sich wohl den Hiob innerhalb dieses Raumes unter freiem Himmel an der Erde sitzend denken, so dass die herankommenden Freunde die Gestalt schon von weitem erblicken konnten. ולא הכירהו] *aber sie erkannten ihn nicht,* es war eine fremde Gestalt, die sie zu erblicken glaubten; so sehr hatte die Krankheit bereits sein ganzes Aussehen verändert. וישאו קולם ויבכו] *da weinten sie laut auf,* nämlich als sie, näher herangekommen, nun sahen, dass die Gestalt, welche sie nie und nimmermehr für Hiob gehalten hätten, nun doch kein Anderer war, als Er. Durch נָשָׂא קוֹל umschreibt der Hebräer den Adverbialbegriff *laut,* vgl. 1 Mos. 27, 38. Jes. 24, 14. u. a. השמימה] d. i. *in die Höhe,* so dass der Staub auf ihre Häupter herabfiel; vgl. 1 Sam. 4, 12. — V. 13. *Sieben Tage und sieben Nächte*] d. h. eine volle Woche. Nichts Anderes soll gesagt werden, als dass sie sich von dem empfangenen Eindrucke eine ganze Woche lang nicht haben erholen können. Unrichtig erklärt man

diese Siebenzahl aus der gewöhnlichen Trauersitte (1 Mos. 50, 10. 1 Sam. 31, 13.); denn es ist ja nicht ein Todter, welchen die Drei betrauern!

Cap. III, 1. יוֹם] hier, wie V. 2. zeigt, der Geburtstag. — V. 2. עָנָה] *anheben*, häufiger von erwiedernden, jedoch auch von beginnenden Reden, wie hier und 5 Mos. 26, 5. u. a. — V. 3. יאבד] *er werde vertilgt, gehe unter*, d. h. kehre nie und nimmer wieder in der Reihe der Tage! אולד בו] Relativsatz ohne Zeichen der Relation, nach *Ges.* §. 121, 3 b. *Ew.* §. 322 a. אִוָּלֶד בּוֹ (über die Zurückziehung des Tones vgl. *Ges.* §. 29, 3 b. *Ew.* §. 73 e. 100 a.) das Imperf., nach *Ew.* §. 136 b., vgl. V. 11. אָמּוֹת. Jer. 20, 14. steht dafür יֻלַּדְתִּי. Auch אמר ist Relativsatz, und אֲשֶׁר fehlt, obgleich sich derselbe auf ein bestimmtes Nomen bezieht. Die Nacht ist die Nacht der Empfängniss, personificirt wie 30, 17. Ps. 19, 3. — V. 4—10. sind die Ausführung des V. 3. allgemein ausgesprochenen Gedankens im Einzelnen, und zwar wieder mit Unterscheidung des Geburtstages und der Nacht der Empfängniss, so dass sich V. 4. u. 5. an das erste, V. 6—10. an das zweite Glied des 3. V. anschliessen. Dieses Verhältniss von Satz und Ausführung kehrt im Verfolge sehr häufig wieder, so 5, 2. vgl. m. V. 3 ff., 6, 14. vgl. m. V. 15 ff., 8, 3. vgl. m. V. 4 ff., 12, 13. vgl. m. V. 14 ff., 14, 1. vgl. m. V. 2 ff., 20, 5. vgl. m. V. 6 ff., 22, 21. vgl. m. V. 22 ff. — V. 4. u. 5. Die Verwünschung des hellen Tages. Da es zu viel gewünscht ist, dass der Geburtstag gänzlich ausgestrichen werde aus der Reihe der Tage (V. 3.), so möge er wenigstens, so oft er wiederkehrt, am hellen Tage finsterste Nacht sein, und auf diese Weise gleichsam unbemerkt vorübergehen. V. 4. אל־ידרשהו אלוה ממעל] *Gott möge von seiner Höhe herab ihn nicht suchen**), nämlich in dem Dunkel, in das er sich verlieren solle, er möge ihn nicht aus demselben hervorziehen! Zu דָּרַשׁ vgl. 5 Mos. 11, 12. נהרה] eine der vielen, diesem Buche vorzugsweise eigenthümlichen Feminínformen der Nomina; vgl. V. 5.: עֲנָנָה; 4, 6.: כִּסְלָה; V. 15.: שַׂעֲרָה; V. 18.: תָּהֳלָה; 5, 8.: דִּבְרָה; 6, 10.: חִילָה; V. 29.: עַוְלָה; 8, 6.: נָוָה; V. 16.: גַּנָּה; 15, 4.: שִׂיחָה; 20, 25.: גֵּוָה; 21, 32.: קְבָרוֹת; 22, 21.: טוֹבָה; 24, 18.: חֶלְקָה; 39, 19.: רַעְמָה. — V. 5. יגאלהו] *sie mögen ihn zurückfordern* als ihnen angehörig und nicht dem Lichte. Wegen צלמות] vgl. *Ew.* §. 270 c. עננה] hier synonym mit חֹשֶׁךְ, *schwarzes Gewölk;* die Feminínform in Collectivbedeutung = עֲנָנִים. יבעתהו כמרירי יום] *ihn möge schrecken jegliche Tagesverdüsterung*, eig. die Verdüsterungen eines Tages, d. h. jede Düsterheit, welche einen Tag zu einem Tage der Angst und des Schreckens machen kann, treffe *diesen* Tag, so oft er wiederkehrt! Ausser durch schwarzes Gewölk, wovon im Vorhergehenden, kann das helle Tageslicht auch noch verdüstert werden durch Verfinsterungen der Sonne, und an diese scheint bei dem vielfach gedeuteten, nur hier vorkommenden

---

*) Oder auch: *nicht suche ihn Gott droben;* vgl. *Ges.* §. 147, 1. *Ew.* §. 217 b. O.

Ausdrucke כמרירי יום zunächst gedacht werden zu müssen. Hierzu passt trefflich der Ausdruck בִּעֵת, da dergleichen Erscheinungen, sofern sie als Unglück weissagend betrachtet werden, ganz eigentlich *mit Schrecken* erfüllen. Zu lesen ist nach Analogie von צִבְבִים, שִׁפְרִיר: כַּמְרִירֵי von כַּמְרִיר (über diese Nominalbildung, die auch sonst zur Bezeichnung von Farben gebraucht wird, s. *Ew.* §. 157 a.) *Schwärze*, Nom. verb. non כָּמַר hebr. und chald. *verbrannt sein*, daher *geschwärzt sein*, vgl. das Niphal 1 Kön. 3, 26. Klagl. 5, 10., und das verwandte חָמַר. Die überlieferte Aussprache (über deren Vereinigung mit der gegebenen Erklärung s. *Ges.* WB.) ist כִּמְרִירֵי, welches die Alten für zusammengesetzt hielten aus כְּ und מְרִירִים, daher die älteste Erklärung bei *Aquila, Vulg., Targ.*: *es mögen ihn schrecken quasi amaritudines diei,* wobei die späteren Ausleger das כְּ durch Annahme des sogenannten כְּ veritatis (s. zu 24, 14.) zu erklären d. h. zu beseitigen suchten, so dass der Sinn: bittere Erfahrungen, Unglücksfälle, welche einen Tag schrecken können, mögen diesen schrecken! Das Gezwungene dieser Erklärung springt in die Augen. Der nach Form und Inhalt gleich ebenmässige dreigliedrige Parallelismus dieses und des vorhergehenden Verses spricht entschieden 1) gegen jede Auffassung des כְּ als Vergleichungspartikel, und 2) dafür, dass כמרירי יום Subj. sei zu יבעתהו, daher auch *Umbr.'s* Erklärung (*es* — nämlich die Finsterniss des 1. Gl. — *schrecke ihn, wie Zaubersprüche, die den Tag verfinstern* — מְרִירִים von מְרִיר, nach dem Arab. incantamentum —) nicht passend ist. Vermuthung *Hitzigs* zu Ps. 37, 28., dass כִּמְרִידֵי־יוֹם zu lesen sei, welches s. v. a. כְּמֹרְדֵי־אוֹר 24, 13.: *mögen Dunkelheit und Todesnacht ihn schrecken, wie die vom Tageslichte Abgefallenen,* d. h. wie Diebe über ihn hereinbrechen! ebenfalls mit Aufgebung des Parallelismus. — V. 6—10. Verwünschung der Nacht, doppelt so lang, als die des hellen Tages; wie man aus V. 10. sieht, aus dem Grunde, weil sie es eigentlich ist, welche dem Hiob das Dasein gab. V. 6. zunächst der Wunsch, dass sie ganz möge vertilgt werden. לָקַח] *hinwegnehmen, verschlingen.* אל־יחד בימי שנה] *sie freue sich nicht unter den Tagen des Jahres!* näml. ihres Daseins. In der Form יחד (Imperf. apoc. Kal von חָדָה) ist Patach unter ח bloss scheinbarer d. h. nicht Sylbe bildender Vocal, weshalb auch das nachfolgende ד Dagesch lene und Sch'va behält, als ginge gar kein Vocal vorher; vgl. *Ges.* §. 28, 4. *Ew.* §. 93 a. Nach *Targ.* und *Symm.* wäre אַל־יֵחַד auszusprechen (als Impf. von יָחַד), und zu übersetzen: *sie vereine sich nicht mit den Tagen d. J.,* reihe sich nicht in sie ein, vgl. 1 Mos. 49, 6. — V. 7. Möge sie wenigstens auf immer unfruchtbar bleiben, damit nie wieder ein Mensch dieser Unglücksnacht sein Dasein verdanke! רננה] Jubel überhaupt; sie werde nie wieder eine der Lust und Freude geweihte Nacht! — V. 8. Sie möge für alle Zeiten zu schwarzer Finsterniss verdammt sein! אררי־יום] *Tagesverwünscher,* d. h. Zauberer, welche beim Volke in dem Ansehen standen, durch einen Fluch, den sie aussprechen würden, einen Tag im Voraus zu einem dies ater, infau-

stus zu machen. Der Glaube an Zauber- und Wahrsagerkünste fand auch im hebräischen Alterthume zu jeder Zeit vielfachen Anklang (vgl. *Win.* Realwb. Art. *Zauberei*); Bileams Zaubersprüchen wurde sogar die Kraft beigelegt, einem ganzen Volke den göttlichen Fluch zuzuwenden 4 Mos. 22, 6. Das 2. Gl. (wo der Artikel in העתידים nach *Ges.* §. 109, 2.) bezeichnet diese Zauberer zugleich als *Kundige, den Leviathan aufzuregen.* לִוְיָתָן (40, 25. das Krokodil, welches aber hier nicht gemeint sein kann, da nach 41, 2. Keiner es wagt, dasselbe aufzureizen) hier = נָחָשׁ בָּרִחַ 26, 13., also Name des *Drachen am Himmel.* Wie an andere Sternbilder, hatte sich auch an dieses ein Mythus angeknüpft, der nach *v. Bohlen* (d. alte Indien, II. S. 290 f.) durch das ganze, zumal morgenländische, Alterthum verbreitet war. Dieser Drache nämlich wurde als der Feind der Sonne und des Mondes betrachtet, der diese verfolge, und, wenn er sie erreiche, dergestalt umstrickt halte, dass ihr Licht aufhöre, der Erde zu scheinen. So galt er als das Ungeheuer, welches die Finsterniss bewirke. Bei den Hebräern konnte diese mythologische Vorstellung sich eben so leicht verbreitet haben, als z. B. diejenige vom Kesil, s. zu 9, 9. Die אֹרְרֵי־יוֹם sind nun eben Solche, denen man die Kraft beilegte, auf den Himmelsdrachen, wie auf andere Schlangen, einzuwirken. Hiob wünscht also, dass diese Zauberer den Drachen aufreizen mögen, die gänzliche Verfinsterung jener Nacht zu bewirken. Auf diese Auffassung der Stelle, bei welcher allein der Zusatz des 2. Gl. eine bestimmte Beziehung auf den Zusammenhang erhält, während er nach der gewöhnlichen Erklärung völlig müssig erscheint, hat u. A. *v. Bohlen* a. a. O. Anm. 1295. hingedeutet. Sie wird auch durch 26, 13. bestätigt, welche Stelle noch deutlicher auf den Mythus vom Drachen am Himmel hinweist, und einzig in ihm ihre genügende Erklärung findet. עֹרֵר] *aufregen, die Schlange in Bewegung bringen.* Die Weglassung des ל vor dem Infinitiv ist poetische Licenz; ebenso 9, 18. 15, 22. 27, 1. *Ew.* §. 285 c. — V. 9. Kein Stern möge sie erhellen, kein Morgen mehr auf sie folgen! כוכבי נשפו] *die Sterne ihrer Dämmerung* sind, da נֶשֶׁף überall, auch 1 Sam. 30, 17., *die Abenddämmerung* bedeutet (daher in der Poesie es öfter für *Nacht* steht 7, 4. 24, 15. Jes. 21, 4.), nicht aber die Morgendämmerung, die bei der Abenddämmerung, beim Beginne der Nacht, aufgehenden Sterne. לאור] auf das Licht des Morgens. ואין] *und nicht sei, komme dasselbe!* ואל־יראה] für das gewöhnliche וְאַל־יֵרָא, vgl. *Ges.* §. 125, 3 b. *Ew.* §. 224 c. *Wimpern der Morgenröthe*] auch 41, 10., d. h. die ersten Strahlen der aufgehenden Morgenröthe, ἁμέρας βλέφαρον bei *Soph.* Antigone 104. Sonst ist es die *Sonne*, welche als *Auge* vorgestellt wird, und deren Strahlen *Augenwimpern* genannt werden; Beispiele aus arabischen Dichtern s. bei *Schultens* zu d. St. — V. 10. Begründung. סָגַר בֶּטֶן] d. i. die Empfängniss verhindern, unfruchtbar machen, hier von der Nacht ausgesagt, sonst von Jehova 1 Sam. 1, 5. vgl. 1 Mos. 20, 18. Gegensatz פָּתַח 1 Mos. 29, 31. בִּטְנִי] d. i. בֶּטֶן אִמִּי. Die Negation gehört auch mit zum 2. Gl.,

vgl. V. 11. und *Ges.* §. 149, 3. עָמָל] diesen Jammer des Lebens, vgl. עָמֵל V. 20. und Pred. 4, 4. Jer. 20, 18. Der Vers bildet zugleich den Uebergang zu den folgenden Fragen. Sachparallele zu dieser Verwünschung des Geburtstages bei Jer. 20, 14—18. — V. 11. אמות] im Imperf., s. zu V. 3. מרחם] *von dem Mutterschoosse an*, d. h. sogleich nachdem ich geboren war. יצאתי ואגוע] *ging heraus und verschied dann sogleich;* das Imperf. durch Vermittelung des vorgesetzten וְ auf den bestimmten Zeitpunct in der Vergangenheit bezogen. — V. 12. ברכים] scheint nach 1 Mos. 50, 23., vgl. mit 30, 3., von dem Schoosse des Vaters verstanden werden zu müssen, der das neugeborne Kind auf seine Knice empfängt und es hierdurch als das seinige anerkennt. Vgl. tollere bei den Römern. כי אינק] *dass ich saugen musste*, d a m a l s; das Imperf. wieder in Beziehung auf die im Vorigen deutlich genug bezeichnete Zeit. — V. 13. *Denn*, gesetzt dass diess Alles damals anders war, so *lag ich nun* unzweifelhaft; das Perf. ganz wie Jes. 1, 9.: כִּסְדֹם הָיִינוּ לַעֲמֹרָה דָּמִינוּ; vgl. *Ew.* §. 345 a. *Und ruhete*, d. h. indem ich zugleich ruhete, dem Ausdrucke nach gleichzeitiger Nebenumstand, in Wahrheit aber das, worauf es dem Redenden eigentlich ankommt. ישנתי אז ינוח לי] Dann *schlummerte ich*, und *zu gleicher Zeit wäre Ruhe mir;* nachdrucksvoll tritt in der poetischen Rede אָז für das gewöhnliche וְ ein, um die Gleichzeitigkeit auszudrücken. — V. 14. 15. Mir wäre jetzt so wohl, wie Königen und Fürsten in aller Herrlichkeit und Pracht ihrer Gräber! Von חרבות V. 14. ist so viel sicher, dass es parallel ist mit בתים V. 15. בתים aber können nach dem Zusammenhange nur Todtenhäuser, Mausoleen sein, wie Jes. 14, 18. *Das Füllen derselben mit Silber* bezieht sich auf die Beilagen der Leichen. Von den ägyptischen Königen (und an deren Todtenpaläste scheint der Aegypten aus eigener Anschauung kennende Dichter hier gedacht zu haben) wird erzählt, dass sie sich Schätze von Gold und Silber mit in die Gruft legen, auch wohl ihre Leichname mit Perlen und Edelsteinen ausschmücken liessen. *Jahn* bibl. Arch. 2. Aufl. I. 2. S. 439 f. חרבות demnach wahrscheinlich *Steinhaufen*, als Bezeichnung der Grabmäler, weil diese, wie z. B. die Pyramiden, aus auf einander geschichteten Steinen erbaut waren. Ihre Todtenbehausungen liessen sich eitele Könige zuweilen schon bei Lebzeiten im Voraus erbauen, worauf sich der Ausdruck הבנים למו zu beziehen scheint. זהב להם] Relativsatz, welcher die Fürsten als Reiche bezeichnet. Die Beisätze הבנים וגו' und הממלאים וגו' dienen also dazu, die Behaglichkeit und Herrlichkeit der Ruhe, welche Hiob jetzt genösse, wenn er gleich nach seiner Geburt verschieden wäre, auszumalen*). — V. 16. schliesst

*) Der Sinn dieser Stelle muss allerdings sein: „ich hätte es dann jetzt so gut, wie die Mächtigsten und Reichsten, sobald sie todt sind;“ damit ist aber nicht gesagt, dass die „Häuser“ V. 15. Gräber sein müssen. Im Gegentheil scheint das zweite Glied des Verses nur weiter auszuführen, was schon das זהב להם im ersten Gliede aussagt, nämlich dass diese Magnaten *reich*

sich an V. 13. an; אוֹ כְּנֵפֶל וגו׳] steht auf gleicher Stufe mit den dort gebrauchten Perfectformen שָׁכַבְתִּי und יָשַׁנְתִּי: *oder auch ich wäre gar nicht da*, wie die Fehlgeburt, die gar nicht ins Leben getreten ist; was noch schlimmer scheinen kann, als gestorben zu sein, aber immer besser wäre, als so zu leben, wie ich lebe. נפל טמון] *eine Fehlgeburt, die verborgen geblieben ist*, von der Niemand etwas erfahren hat. Parallel damit im 2. Gl. (wo לא ראו wieder Relativsatz): *Kinder, die das Licht der Welt nicht erblickt haben*, nicht zur Geburt gekommen sind. אור] = אוֹר הַחַיִּים 33, 30. — V. 17. Alle finden dort ihre Ruhe, auch Hiob würde sie also gefunden haben. שם] d. i. bei den Todten. רגז] *das Toben*; die Frevler nämlich *„gleichen dem aufgeregten Meere; es kann nicht ruhen, und seine Wasser regen Unflath und Schlamm auf,“* Jes. 57, 20. Der Ausdruck bezeichnet also das von wilden Leidenschaften bewegte Leben und Treiben der Frevler, welcher Begriff auch dem Nomen רשעים zu Grunde liegt, über dessen Grundbedeutung s. die WBB. Die *Frommen* heissen im Gegensatze die *Stillen des Landes* Ps. 35, 20., und sind hier unter den יגיעי כח zu verstehen, als die im Dienste der רשעים sich abmühen und ihre Kräfte verbrauchen mussten als die Gedrückten, Verfolgten, wie sie die Bibel gern darstellt. — V. 18. 19. Alle umfängt dort ein und derselbe Friede. יחד אסירים] *die Gefangenen allzumal*, alle, so viel ihrer sind. יחד wie 24, 4. 38, 7. שם הוא] LXX: ἐκεῖ ἐστι. הוא nachdrucksvolle Wiederholung des Subjects: *der Kleine wie der Grosse, dort ist er*; vgl. *Ew.* §. 275 b.

V. 20. Da der Tod von allen Leiden erlöst, warum müssen denn die Leidenden am Leben bleiben, sie, die so gern stürben? Zu יתן ist Subj. *Gott.* Dieses Subj. wird von den biblischen Schriftstellern, zumal von dem Vf. dieses Buches, gern ausgelassen, sei es aus heiliger Scheu, oder weil sich die Ergänzung von selbst ver-

---

sind. Dann wird aber auch das zweite Glied von V. 14. den Ausdruck der Macht von Königen enthalten und bei חרבות nicht ausschliesslich oder vorzugsweise an Gräber oder Mausoleen zu denken sein. Anstoss gewährt jedoch dieses Wort unter allen Umständen; denn, wenn man nach dem sonstigen durchgehenden Sprachgebrauche an das Wiederaufbauen zerstörter Bauwerke denkt, so erscheint uns dieses an sich nicht eben als ein besonderes Merkmal von Macht. *Grosse* Bauwerke zwar geben von solcher ein Zeugniss, aber auch ohne dass sie sich auf Trümmern erheben, und nicht immer erheben sich auf Trümmern Prachtbauten. Fürstliche Bauwerke ferner hier als solche bezeichnet zu finden, „die künftig einmal zu Trümmern werden werden,“ ist nicht die geringste Veranlassung vorhanden; durch den Gebrauch des Wortes in diesem, ohnehin bedenklichen Sinne würde der Dichter den beabsichtigten Eindruck nothwendig schwächen. Man erwartet im Grunde statt der חרבות einen Ausdruck, wie *Paläste* oder dgl., und es wäre denkbar, dass ursprünglich ארמנות im Texte stand. Doch ist diese Aenderung etwas gewaltsam und vielleicht hat man mit *Rosenm.* an bestimmte, dem gleichzeitigen Leser bekannte Verhältnisse zu denken. Die LXX sprachen חֲרָבוֹת aus: οἳ ἐγαυριῶντο ἐπὶ ξίφεσιν. O.

steht, indem der Natur der Sache nach an ein anderes Subj. zu denken unmöglich ist, vgl. 8, 18. 12, 13. 16, 7. 20, 23. 22, 21. 24, 22. 23. 25, 2. 27, 22. 30, 19. Spr. 10, 24. אור] wie V. 16. = חַיִּים. — V. 21. המחכים schliesst sich an מָרֵי־נָפֶשׁ an. Im 2. Gl. löst sich das Partic. in das Verb. finit. auf; ebenso im folgenden V. *Ges.* §. 131. Anm. 2. *Ew.* §. 337 b. Derselbe Uebergang findet auch sehr häufig statt, wenn der Inf. constr. mit einer Präposition die Rede beginnt. ויחפרהו] mit Vav conv. wie Amos 5, 8.; vgl. *Ew.* §. 332 a. In ממטמונים ist מִן comparativ: *sie graben nach ihm mehr als nach Schätzen*, suchen ihn eifriger als Schätze. — V. 22. Sie, die, anstatt den Tod zu *fürchten*, vielmehr *in Jubel ausbrechen* bei dem Gedanken, dass sie dereinst ein Grab finden sollen. Zum Ausdrucke השמחים אלי־גיל vgl. Hos. 9, 1. — V. 23. לגבר schliesst sich an V. 20. an. אשר־דרכו נסתרה] eig. *dessen Weg verborgen ist,* d. h. der nicht weiss, wo er gehen soll, um dem Unglücke zu entrinnen, weder Weg noch Steg weiss. Der Ausdruck erklärt sich durch das 2. Gl., wo סָכַךְ בְּעַד bedeutet: *einen umzäunen mit lauter Unglück*, vgl. 19, 8., verschieden von 1, 10., wo שׂוּךְ בְּעַד bedeutet: einen umzäunen *gegen* das Unglück. — V. 24. Und ein Solcher, den Gott umzäunt hat, bin ich, *denn* noch *vor meiner Speise stellt mein Seufzen sich ein, und* nicht minder regelmässig *wie das Wasser ergiesst sich mein Gestöhn,* d. h. Seufzen und Stöhnen werden mir fast noch regelmässiger zu Theil, als mein tägliches Brod, sind mir gewiss wie Speis' und Trank. Es entsprechen sich לפני לחמי und כמים. תבא und dahinter ויתכו von der sich fort und fort wiederholenden Handlung; vgl. *Ew.* §. 136 c. 332 a. Die Masculinform ויתכו in Beziehung auf ein Feminin-Subj.; so auch 16, 22. Hos. 14, 1. *Ew.* §. 191 b. — V. 25. Wörtlich: *denn erbebe ich irgendwie*, vor irgend Etwas, *so trifft es mich*, d. h., wie das 2. Glied erklärend hinzufügt, *wovor ich mich fürchte, das kommt zu mir heran,* habe ich nur an eine Qual gedacht, dass ich möchte von ihr verschont bleiben, gleich ist sie da. פָּחַד פַּחַד] *erbeben, einen Schrecken haben*, eine Verbindung, wie חָלַם חֲלוֹם 1 Mos. 40, 5. ויאתיני] ist als Präs. zu übersetzen, wie ויבא V. 26. Nicht nur jede *logische* Folge (wie z. B. 2, 3.), sondern auch jedes neue Werden in der gegenwärtigen oder vergangenen, selbst in der künftigen *Zeit* kann durch das sogenannte Vav convers., richtiger Vav der Folge genannt, ausgedrückt werden, daher, das Imperf. mit demselben verbunden, je nach dem Zusammenhange durch Präs., Imperf. oder Fut. zu übersetzen ist; die Form ist poetische Schlussform für יֶאֱתָנִי, wie 30, 14., s. *Ges.* §. 74. Anm. 4. *Ew.* §. 194 a.; der Accus. ־ֵנִי, wie bei בּוֹא 15, 21. 20, 22. Ps. 36, 12., erklärt sich aus der gewöhnlichen Verbindung der Verba des Gehens mit dem Accus. des Ortes oder der Person, wohin man geht, vgl. 29, 3. 7. — V. 26. נחתי] von נוּחַ. ויבא רגז] *und dennoch*, obgleich ich ununterbrochen, ohne auch nur einen Augenblick Ruhe zu haben, geplagt und gequält werde, *kommt immer neue Aufregung*, *neuer Sturm.*

Diese Klagen Hiobs öffnen auch den Freunden den Mund, und es erhebt sich ein Wechselgespräch zwischen ihnen und Hiob, indem die Drei nach einander auftreten und jedem von ihnen Hiob antwortet. Dreimal wiederholt sich dieser Kreislauf.

Erstes Gespräch.

Cap. IV—XIV.

Cap. IV. V.

Rede des Eliphas.

Gedankengang: El. kann sich nicht enthalten, zunächst sein Befremden auszudrücken, dass Hiob, welcher sonst so manchem Leidenden zugesprochen, nun, da das Leiden an ihn selbst gekommen, so fassungslos sei 4, 2—5. Seine Frömmigkeit, meint er, sollte dem Hiob Vertrauen einflössen; noch nie ja sei ein Frommer im Unglücke untergegangen, eben so wenig, als jemals ein Böser der Aernte seiner Saat entronnen sei V. 6—11. Klagen, wie diejenigen Hiobs, über Gottes Fügungen setzen voraus, dass einer sich vor Gott für schuldlos halte; aber El. hat einst in nächtlicher Stunde eine höhere Stimme vernommen, die da sprach: Gott gegenüber ist kein Mensch rein; sind es ja doch selbst die Engel nicht, geschweige denn die Erdenbewohner, diese hinfälligen, kurzsichtigen Geschöpfe! V. 12—21. Ist aber dem also, so helfen Hiob seine Klagen nichts 5, 1. Vielmehr der Thor, welcher sich solchem Unmuth und Groll ergiebt, schadet nur sich selbst; wie denn El. einen solchen Thoren gekannt hat, welchen schnell die Strafe Gottes erreichte, dessen Kinder noch für die Kinder des Vaters büssen mussten V. 2—5. Warum grollen über die Leiden des Lebens, da sie ja nicht in der Natur der Weltordnung, sondern in der Natur des Menschen ihre Ursache haben? V. 6. 7. Aber El. würde sich an Hiobs Stelle ganz anders benehmen, er würde zu Gott vielmehr seine *Zuflucht* nehmen und seiner Allmacht vertrauen, welche überall, wo Leidenden geholfen werden soll, Hülfe zu schaffen vermag und wirklich schafft V. 8—16. Glücklich der Leidende, der die Züchtigung Gottes nicht verschmäht, sondern willig hinnimmt zu seiner Besserung; denn mit Gewissheit kann er der Wiederkehr glücklicher Tage entgegensehen; und auch Hiobs wartet eine solche Zukunft, wenn er von diesem Gesichtspuncte aus sein Leiden betrachtet und trägt V. 17—27.

Cap. IV, 2. Der Ausdruck ungemein hart, der Sinn jedoch im Allgemeinen nicht zweifelhaft: *wirst du es übel nehmen, wenn ein Wort zu dir gesprochen ist*, d. h. sein wird? *doch zurückhalten mit Reden, wer vermöchte das?* הנסה] הֲ gehört zu dem folgenden תלאה, und נִסָּה ist Bedingungssatz mit fehlendem אִם, wie 7,

20. 19, 4. u. a. Die Erklärung schwankt aber zwischen: wenn jemand ein Wort zu dir *versucht*, Piel von נִסָּה, vgl. *Ew.* §. 272 b., und: wenn ein Wort zu dir *erhoben* d. i. gesprochen wird, = נִשָּׂא, Nifal (oder auch 1. plur. Imperf. Kal) von נשׂא, vgl. Ps. 4, 7. ועצר] Der anlautende Consonant des Inf. עֲצֹר ist gegen die Gewohnheit mit der vorgesetzten Conjunction zu einer Sylbe verbunden, das Sch'va natürlich stumm. — V. 3. יסרת] *du hast zurechtgewiesen*, ehedem; auf denselben vergangenen Zeitraum beziehen sich die nachfolgenden Imperfectformen. ידים רפות] *schlaffe Hände*, d. h. Muthlose, Verzagte, vgl. 2 Sam. 4, 1. — V. 4. Zu כושל und כרעות ergänze: unter der Last der Leiden, vgl. Jes. 35, 3. — V. 5. כי] Zeitpartikel, *wie, da*. תבוא—תגע] als Präs., und das Fem. wie unser Neutr. aufzufassen: *wie es nun an dich kommt, dich berührt*, näml. das Unglück. Die Folge wird durch die beiden Imperf. mit Vav ausgedrückt: ותלא, *da drückt es dich schwer*, ותבהל, *da bist du ausser Fassung*, vgl. 6, 21. — V. 6. Sollte diess aber nicht ganz anders sein? Findest du denn nicht in deiner Frömmigkeit die nöthige Kraft, dich aufrecht zu erhalten? יִרְאָה im Sinne von יִרְאַת יְהוָֹה, *Gottesfurcht*, wie 15, 4., vgl. דַּעַת 37, 7. כִּסְלָה synonym mit תִּקְוָה, wie 8, 14. כֶּסֶל mit מִבְטָח. Im 2. Gl. ist תקותך ein Cas. absol.: *was deine Hoffnung betrifft*; daran sollte sich ordnungsmässig ein vollständiger Satz anschliessen, in welchem ein Pronomen auf das vorhergehende Wort hinwiese und an dessen Spitze mit einem gewissen Nachdrucke die Conj. וְ stehen könnte; unter Umständen fehlt jedoch das Pronomen, wie hier, wo es das Prädicat hätte bezeichnen sollen. Sinn: *ist nicht deine Gottesfurcht deine Zuversicht*, und ist nicht, was *deine Hoffnung* anbetrifft, eben *die Unsträflichkeit deines Wandels die?* beruht sie nicht eben darauf? Es lässt sich jedoch nicht verkennen, dass hier, bei so einfachen Satzverhältnissen und zumal bei der Frage, überhaupt keine erkennbare Veranlassung zur Anwendung des Casus abs. war; man hätte vielmehr ganz einfach erwarten sollen: תִּקְוָתְךָ תֹּם ד׳ (הֲלֹא); wurde jedoch einmal תִּקְוָתְךָ absolut vorangestellt, so lag es immer noch näher zu schreiben: תִּקְוָתְךָ תֹּם דְּרָכֶיךָ הִיא; wogegen durch die Einfügung des וְ eine grosse Härte des Ausdrucks entsteht, wie wohl in keiner andern Stelle, die verglichen werden könnte. Uebrigens s. *Ges.* §. 142, 2. *Ew.* §. 301 b. — V. 7. הוא] modificirt in etwas den Sinn von מִי: *wer doch ist als ein Unschuldiger umgekommen?* eigentl.: *wer* ist *der*, der *als ein Unschuldiger umgekommen ist?* vgl. *Ew.* §. 315 a. — V. 8. כאשר ראיתי] auf dieselbe Weise sah ich, dass nie ein Unschuldiger umkam, *wie ich gesehen habe*, dass die Schuldigen immer den Lohn ihrer Thaten ärnteten. חרשי און וזרעי עמל] sind Subj. zu יקצרהו, und dieses Verbum ist abhängig von רָאִיתִי, ohne Vermittelung einer Conjunction, vgl. *Ges.* §. 152, 4 c. חֹרֵשׁ אָוֶן *Frevel pflügen*; der Frevel als ein Acker gedacht, den einer bestellt, wie in dem Ausdrucke זֹרֵעַ עָמָל das Unheil als Same gedacht ist, den einer ausstreut. Dieselben bildlichen Ausdrücke Hos. 10, 13. Spr. 22, 8. יקצרהו] Das Imperf. nach *Ew.* §.

136 c. Von dieser Aernte ist V. 9—11. die Rede. — V. 9. Die נשמת אלוה wird im 2. Gl. bestimmter bezeichnet als רוח אפו, *Zornhauch*, wofür 20, 23. חרון אפו, *Zorngluth*, gesetzt ist. — V. 10. u. 11. führen den Gedanken des 9. V. *bildlich* weiter aus. Das A. T. stellt die Frevler gern dar als Menschen, welche Macht und Gewalt haben, weil Solche am leichtesten zum Bösen verleitet werden können, und von jeher auch sich haben verleiten lassen; daher die häufige Vergleichung derselben mit gefürchteten Raubthieren, am öftersten mit Löwen, wie hier und Ps. 22, 14. 34, 11. 35, 17. Der Löwe, welcher Stimme und Zähne verlor, nach V. 11. vor Hunger umkam, so dass die Jungen, bei den Alten keine Nahrung mehr findend, selbst ausgehen mussten, sich dieselbe zu suchen, ist also Bild eines aller seiner Macht und Gewalt für sich und seine Kinder beraubten Frevlers; weil er dieselbe zum Unrecht missbrauchte, damit Unheil säete, verlor er sie und ärntete so, wie er gesäet. Die vier verschiedenen Bezeichnungen des Löwen dienen nur dem Schmuck der Rede; die כפירים sind nicht etwa die Jungen des אריה und שחל, sondern dieselben, wie diese. Bei נתעו V. 10. findet ein Zeugma statt, indem dieses Verbum nur zum letzten Subj. passt, während die beiden ersten einen Verbalbegriff wie *verstummen* verlangen. Das Part. אבד V. 11. im Sinne des vorhergehenden יאבדו, und dieses Imperf., wie V. 8.; ebenso das folgende יתפרדו, eig. *sie zerstreuten sich*, d. h. sie mussten, jedes einzelne für sich, ausgehen, Nahrung zu suchen.

V. 12. Hiob scheint aber auch nicht zu wissen, dass, wenn der Mensch sich Gott gegenüberstelle, keine menschliche Frömmigkeit vollkommen und fleckenlos sei, sondern der nach menschlicher Norm schuldlos Erscheinende, nach jenem höheren Maassstabe gemessen, stets als ein Schuldiger dastehe. Für Hiobs Lage ist die Wahrheit dieses Satzes von der höchsten Wichtigkeit; denn würde diese Ansicht die ihn leitende sein, so hätte es nie zu solchen Ausbrüchen des Unmuths bei ihm kommen können. Daher sich jetzt El. bemüht, den Hiob auf diesen Standpunct seiner Selbstbeurtheilung zu stellen. Er selbst ist auch nicht durch und aus sich auf diese Erkenntniss geführt, sondern sie ist ihm einst in mitternächtlicher Stunde durch eine höhere Erscheinung geoffenbart worden. Wie es dabei herging, und was jene Erscheinung gesprochen habe, das muss er jetzt dem Hiob sagen. Die Umständlichkeit, mit der er das Erstere beschreibt, soll dazu dienen, Hiobs Aufmerksamkeit auf die wichtige ihm mitzutheilende Lehre von vorn herein zu spannen. Das וְ in ואלי ist adversativ: *doch*, damit du deiner Frömmigkeit nicht zu viel vertrauest, muss ich dir sagen, dass mir einst eine Mittheilung ward u. s. w. ואלי יגנב] *es wird mir heimlich, auf verstohlenem, mir unbekanntem Wege zugebracht;* das Imperf. in lebhafter Darstellung das Vergangene als gegenwärtig malend, vgl. *Ew.* §. 136 b. Doch wäre das Perf. hier natürlicher gewesen. מנהו] auf דבר zu beziehen, poetische Nebenform von מִמֶּנּוּ, für das gewöhnliche מִמֶּנּוּ. — V. 13—16. Weitere Ausführung des V. 12.

Gesagten. V. 13. u. 14. bilden einen zusammenhängenden Satz; V. 13. enthält die Zeitbestimmung zu dem V. 14. erzählten Ereignisse. Wörtlich: *in Gedanken aus Nachtgesichten, als tiefer Schlaf die Menschen befallen*, d. h. versunken in Gedanken, die durch Traumbilder in mir waren angeregt worden, als Alles in tiefen Schlummer begraben war (also in mitternächtlicher Weile), kam mich (einst) ein Schauer an u. s. w. מחזיונות לילה] eig. *aus Nachtgesichten herrührend*, d. h. wie sie von Nachtgesichten d. i. Traumbildern angeregt werden. Vgl. übrigens 33, 15. — V. 14. קראני] קרא = קָרָה *mich traf, befiel.* הפחיד] schliesst sich an die Subjj. des 1. Gl. an, und רב עצמותי = כָּל־עַצְמוֹתַי ist Object dazu. — V. 15. רוח] *ein Wehen*, ein Luftzug, wie ein solcher immer, bald stärker, bald schwächer, eine göttliche Erscheinung ankündigt, vgl. 1 Kön. 19, 11. Ps. 50, 3. Hiob 38, 1. Apg. 2, 2. *Umbr.* und *Ew.*: ein *Geist*, eine Geistererscheinung, wie 1 Kön. 22, 21. יחלף] *fuhr vorüber;* das Imperf. in Beziehung auf den nicht näher bezeichneten, aber vergangenen Zeitpunct; ebenso gleich nachher und V. 16. תסמר] Das Piel in intensiver Bedeutung: *mächtig starrte, sträubte sich.* Zum Ausdrucke vgl. Ps. 119, 120. — V. 16. יעמד] *es stand;* das Subj. ist das unbestimmte und unerkannte Etwas, welches im Folgenden durch תמונה näher bezeichnet wird; רוח kann nicht als Subj. gedacht werden, denn der Luftzug fuhr an El. vorüber, die demselben folgende Erscheinung aber blieb vor ihm stehen. תמונה לנגד עיני] *eine Gestalt stand vor mir;* genauer aber kann er sie nicht beschreiben, denn es war eine Gestalt, wie er noch keine gesehen hatte, mit der er daher keine andere zu vergleichen weiss. דממה וקול] *ein Säuseln und eine* (mit einer) *Stimme*, d. h. ein in articulirten Tönen sich kund gebendes Säuseln, im Gegensatze eines leeren Geräusches. Auch 1 Kön. 19, 12. wird die göttliche Offenbarung als ein leises Flüstern dargestellt. — V. 17—21. Die Offenbarung selbst. Der eigentliche Satz, um den es sich handelt, ist in V. 17. ausgesprochen, V. 18—21. enthalten den Beweis dafür. V. 17. מאלוה] eig. *zur Seite Gottes*, d. i. neben ihm, ihm gegenüber; מִן ist in dieser Verbindung, wie in נָקִי מִן 4 Mos. 32, 22., s. v. a. מִיַּד, vgl. 9, 2. und 25, 4., wo dafür עִם steht. So schon LXX: *ἐναντίον τοῦ κυρίου*. — V. 18. בעבדיו] dieselben, welche in der Parallelstelle 15, 15. קְדשָׁיו genannt werden, in der Einleitung בני־אלהים. תהלה] *Thorheit* = Sünde, vgl. Anm. zu 2, 10.; *er legt ihnen Thorheit bei*, d. h. er hält sie nicht für schuldlose, sittlich vollkommene Wesen. — V. 19. אף] gewöhnlich אַף כִּי (vgl. 15, 16. 25, 6.) nach einem negativen Satze: *wie viel weniger, geschweige.* Zu שכני בתי־חמר ist das Verbum aus V. 17. zu ergänzen; unter den *Lehmhütten* aber sind *die aus Erde gebildeten Menschenleiber* zu verstehen, wozu verglichen werden kann 2 Cor. 5, 1.: *ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους*. Andere fassen den Ausdruck in eigentlichem Sinne von den aus *Lehm gebauten Menschenwohnungen*, wie sie im Morgenlande angetroffen werden (*Harmar* Beobachtungen üb. d. Orient I, 165.). אשר־בעפר יסודם] Das Pron. ist entweder auf

die Häuser zu beziehen, oder wie im folgenden ידכאום auf die Menschen; *ihr Grund ruht auf Staub*, d. h. das, worauf sie stehen, ist Staub, ein so lockeres Fundament ihres Daseins haben sie. ידכאום לפני־עש] *die man zermalmt vor* (d. h. noch leichter als) *Motten*; die 3. Pers. plur. wie 6, 2. 7, 3. 18, 18. u. a. Die Motte, gewöhnlich Bild des zerstörenden Subj. 13, 28. Ps. 39, 12. Jes. 50, 9. 51, 8. (daher die gewöhnliche Erklärung: *sie werden zermalmt als wie von der Motte*), hier aber Bild des Obj., welches zerstört *wird*; sie *zermalmt* nicht, sondern *nagt, zehrt*, אָכַל (13, 28. Jes. a. a. O.), wohl aber ist sie das, was am leichtesten zermalmt *werden kann*. Auch dieser Ausdruck, gleich dem vorhergehenden, Bezeichnung der menschlichen Hinfälligkeit. Dieselbe wird im Folgenden noch weiter geschildert. — V. 20. מבקר לערב] = מִיּוֹם עַד לַיְלָה Jes. 38, 12., *in Tagesfrist, in der kurzen Frist eines Tages*. יֻכַּתּוּ] chaldais. Form des Imperf. Hophal für יוּכְּתוּ, und zwar eine Pausalform, neben welcher auch mit Aufgebung der Verdoppelung des zweiten Stammbuchstaben יֻחָקוּ vorkommt 19, 23. Eine Form *ausser* Pausa, und zwar des Perf., ist הֻמַּכּוּ für הוּמְכּוּ 24, 24., vgl. *Ges*. §. 66, 5. und Anm. 8. *Ew*. §. 193 c. מבלי משים] *ohne dass* (einer, man) *darauf achtet*; so plötzlich und schnell, dass man es gar nicht bemerkt. Der vollständige Ausdruck für das einfache שִׂים oben 1, 8. 2, 3.; vgl. über die Abkürzung dieser Redensart Anm. zu 24, 12. — V. 21. *Wird nicht losgerissen an ihnen ihr Lebensfaden?* d. h. hängt nicht ihr Leben an einem Faden, der jeden Augenblick reissen kann? יתרם] eig. ihr *Zeltstrick*, יֶתֶר = מֵיתָר Jes. 54, 2. Der menschliche Körper wird mit einem Zelte verglichen, die Seele mit dem Zeltstricke, welcher das Zelt ausgespannt, stehend erhält; der Tod wird hiernach dargestellt als ein *Abbrechen des Zeltes* Jes. 38, 12., oder als *ein Ausreissen des Zeltstrickes*, wie hier, als ein *Abschneiden* desselben durch die Hand Gottes 6, 9. und 27, 8. Zu נסע vgl. Jes. 38, 12. 33, 20. בם ist mit נסע zu verbinden: *er wird ausgerissen an ihnen* (an ihrem Körper, als dem Gezelte), d. h. von ihnen abgerissen. Das Perf. steht nach *Ew*. §. 135 b. Andere (z. B. *de Wette*): *wird nicht weggerafft ihr Herrlichstes aus* (eig. in) *ihnen*, wofür sich die Bedeutung von יתר 22, 20. anführen lässt; aber die Wiederkehr des Bildes 6, 9. 27, 8. Jes. 38, 12. entscheidet für die erstere Erklärung*). ולא בחכמה] d. h. *ohne die Weisheit gefunden zu haben*, kurzsichtig und beschränkt bleibend bis an ihr Ende; daher sich eben niemals ein an Leib und Seele so schwaches Geschöpf sollte einfallen lassen, mit Gott zu rechten.

---

*) Mit Rücksicht auf Jes. 33, 20. und den sonstigen Gebrauch von נסע könnte man vermuthen, dass für יתרם zu schreiben sei יְתֵדָם: *wird nicht ausgerissen ihr Zeltpflock?* Das nachfolgende בָּם bleibt freilich dabei ebenso überflüssig und unbequem, wie bei der oben vorgezogenen Erkl. von יתרם und bei allen denen, die nicht an anderweitigen grossen Unzuträglichkeiten leiden. O.

Cap. V, 1. Ist nun vor Gott Niemand gerecht, so kommt es auch Niemandem zu, sich über ihn zu beklagen und ihm Vorwürfe zu machen in der Weise, wie Hiob angefangen hat. Klagt einer, so klagt er zunächst völlig erfolglos; denn die Engel tragen wohl die Bitten der Menschen Gott vor, aber eine Klage wider Gott wird keiner von einem Menschen annehmen. Also mag von den Engeln Hiob *aufrufen* (diess ist קְרָא) wen er will: keiner wird es übernehmen, seine Klagen Gott vorzutragen. Ueber die קדושים, d. i. *die Engel* als Fürsprecher der Menschen bei Gott, vgl. Anm. zu 1, 6. und zu 33, 23. — V. 2. Nicht nur aber, dass Hiob mit solchen Klagen sich nichts hilft, vielmehr wird er sich sicher dadurch nur noch mehr Schaden thun. כי schliesst sich an die in der Frage des 1. Gl. von V. 1. liegende Verneinung an: Niemand wird deine Klagen anhören und dir helfen, *vielmehr* gerade das Entgegengesetzte von dem, was du wünschest, wirst du erreichen. Ebenso steht כִּי 22, 2. 39, 14. לאויל יהרג־כעש] Den Menschen, der Thor genug ist, sich dem Unmuth über sein Schicksal, über Gottes Ordnung in der Welt hinzugeben, wird sein Unmuth *tödten*, ihm *Untergang* bringen, statt *Rettung*. לְ, spätere Objectsbezeichnung, vorzugsweise bei voranstehendem Obj. gebraucht, kommt auch 21, 22. vor. *Ges.* §. 151, 3 e. *Ew.* §. 299 d. am Ende. קנאה] *Ereiferung*. — V. 3—5. El. belegt seinen Satz mit einem Beispiele, von welchem er selbst Zeuge war. V. 3. הַשְׁרִישׁ] *Wurzeln schlagen*, bildlicher, von einer wuchernden Pflanze hergenommener Ausdruck zur Bezeichnung steigenden Wohlstandes und Glückes Jes. 27, 6. ואקוב נוהו פתאם] *aber ich fluchte seiner Aue alsbald*, d. h. mit einem Mal aber trat ein solcher Wechsel seiner Lage ein, dass ich seine Besitzungen, die ich als gesegnete gepriesen hatte, verwünschte, mir jedes andere Schicksal, nur nicht dasjenige, welches diesen Thoren getroffen, anwünschte. Die Ursache dieses Wechsels muss aus dem Zusammenhange hinzugedacht werden, und zwar aus V. 2.: er grollte, wie Hiob, als ihn einmal Unglück traf. נוהו] *die Aue*, wo man sonst seine Heerden sich ausbreiten sah. Sachparallele Ps. 37, 35 f.*) — V. 4. u. 5. schildern das Loos, welches ihn als Strafe seines Grolles traf. Die Imperff. in beiden Versen bezeichnen die Dauer in der Vergangenheit und vielleicht bis zur Gegenwart herab. V. 4. wird gesagt, wie noch die Kinder die Sünde des Vaters haben büssen müssen: das Missgeschick verfolgte sie, vor Gericht konnten sie kein Recht bekommen, Niemand nahm sich ihrer an. הִדַּכְּא בַשַּׁעַר (Hitpael)] *im Thore* (d. h. vor Gericht, weil auf dem Thorplatze Gericht gehalten wurde, vgl. *Win.* Realwb. Art. *Thor;* ebenso 31, 21.) *zertreten werden*, Bezeichnung einer gerichtlichen Verurtheilung, besonders *Unschuldiger*, wie hier und Spr. 22, 22., doch auch Schuldiger 34, 25. Vgl. רָצַץ Jes. 58, 6. ואין מציל] *und Niemand rettete sie*, näml. aus den Händen ihrer ungerechten Richter. — V. 5. Was er besass, wurde ihm vorweggeraubt, so

*) Für נוהו liegt die Bedeutung *seine Wohnung* vielleicht noch näher. O.

dass er und die Seinigen darben mussten. רעב] collect.; gemeint sind wahrsch. Arme, die er, der Reiche, in seinem Dienste hatte darben lassen, vgl. 24, 10. ואל־מצנים יקחהו] *und selbst aus den Dornen heraus holten sie das Getreide,* selbst das mit Dornhecken umzäunte und gegen Raub geschützte Getreide griffen sie an, so dass dem Eigenthümer für sich und die Seinen gar nichts übrig blieb. אל ist in dieser Verbindung adverbial aufzufassen, s. v. a. עַד, *sogar.* ושאף צמים חילם] *und es schnappte die Schlinge* (des Räubers) *nach ihrer Habe*; das Suff. in חילם ist auf den אויל und die Seinigen zu beziehen. צַמִּים, wie die Masoreten ausgesprochen haben, ist das 18, 9. vorkommende Nom. sing., *die Schlinge,* als Werkzeug des Fangens. Das *Targ.* giebt: *praedones;* alle anderen Verss. hingegen drücken צְמֵאִים aus: *Durstige*, parallel mit רעב im 1. Gl., und zu dem Ausdrucke שאף *schnappen* (wo der Sing. dann nach *Ges.* §. 144. *Ew.* §. 306 a. zu erklären wäre) passender; daher auch von *Umbr.* und *Ew.* (welcher צַמִּים = צְמֵאִים zu lesen geneigt ist) der gewöhnlichen Lesart vorgezogen. Uebr. vgl. Anm. zu 31, 8. — V. 6. Zusammenhang: er selbst, der Thor, hatte dieses Loos verschuldet, wie denn überhaupt Unheil und Elend niemals aus dem *Boden* wächst, d. h. seinen Grund ausserhalb des Menschen selbst hat. — V. 7. *Sondern der Mensch wird zu Elend geboren, so wie die Funken in die Höhe fliegen,* d. h. sondern der Mensch selbst ist es, in dessen Natur es ebenso liegt, durch die Sünde das Elend herbeizuführen, als es in der Natur der Feuerfunken liegt, dass sie aufwärts fliegen. Also in sich selbst, und nicht ausser sich, hat der Mensch die Quelle des Elends, welches ihn trifft, zu suchen. כי] nach (V. 6.) vorhergegangener Verneinung: *sondern.* אדם] Gegensatz zu עָפָר und אֲדָמָה V. 6. לעמל] d. i. להוציא עָמָל, näml. durch die Sünde. Durch יולד soll nicht die *Bestimmung* des Menschen bezeichnet werden, sondern die in der menschlichen Natur, wie sie sich von Anfang an dargestellt hat, liegende Nothwendigkeit zu sündigen und dadurch das Elend herbeizuführen, die propensio ad peccandum, wie die Dogmatik es nennt. Der Ausdruck ist von El. mit Absicht gewählt, um Hiob, welcher die gemeinsame menschliche Natur theilt, desto leichter auf den richtigen Standpunct zu stellen, aus welchem er seine Leiden betrachten solle, schonend zugleich, da Hiob sich weniger persönlich verletzt fühlen kann, wenn er sich nur einem allgemeinen Gesetze unterworfen sieht. Das 2. Gl. ist vergleichend; ו, indem es das Gleichartige mit einander verbindet, dient zur Einführung einer Vergleichung; so hier und 12, 11. 14, 19., eig. *und ebenso.* בני־רשף] eig. *Söhne der Flamme,* d. i. Funken, insofern sie von der Flamme *ausgehen, erzeugt werden,* dichterischer Ausdruck, wie 41, 20. und Klagl. 3, 13.: *Söhne des Bogens* für Pfeile. Vgl. über diesen Gebrauch von בֵּן *Ges.* und *Win.* WBB. *Wahl* Clavis N.T. unter *υἱός* 3. *Ew.* krit. Gr. S. 573 f. Die von den alten Verss. ausgehende Erklärung: *blitzschnell fliegende Raubvögel,* welcher die meisten neueren Ausleger folgen, ist sprachlich durchaus nicht begründet, sondern ruht auf der leeren Vermuthung, dass, weil vom

Fliegen die Rede, die fliegenden Subjecte den Vögeln angehören werden. Uebr. wäre die Vergleichung auch unpassend in doppelter Beziehung, indem 1) auf das *schnelle* Fliegen hier gar nichts ankommt (הגביה עוף heisst: *aufwärts, in die Höhe* fliegen), 2) aber die *Raubvögel,* z. B. Adler, sich keineswegs durch die Schnelligkeit des Fluges vor den übrigen Vögeln auszeichnen. Ueber עָמָל und אָוֶן des menschlichen Lebens vgl. auch Ps. 90, 10.

V. 8. El. setzt nun auseinander, wie er sich an Hiobs Stelle benehmen würde. Statt gegen Gott zu klagen und mit ihm zu rechten, würde er vielmehr zu ihm seine Zuflucht nehmen (דָּרַשׁ אֶל), und ihm seine Sache (דִּבְרָה — דָּבָר, vgl. zu 3, 4.) anheimstellen. — V. 9—16. Begründung dieses Thuns durch Hinweisung auf die Allmacht Gottes, die stark genug ist, allen Bedürfnissen, wie in der Natur (V. 9. 10.), so auch im Leben der Menschen zu Hülfe zu kommen (V. 11—15.), auf welche daher der Leidende und Verfolgte als auf seine Stütze hoffen kann (V. 16.). — V. 10. הנתן] Die Setzung des Artikels fällt auf, da die übrigen, ebenfalls auf Gott sich beziehenden Participia V. 9—13. durch den Artikel nicht bestimmt sind. Vgl. übrigens den ähnlichen, nicht ganz correcten Gebrauch des Artikels in Stellen wie 3, 21 f., 6, 16. u. a. m. — V. 11. *Er stellet Niedrige hoch*] לשום nach jüngerem Sprachgebrauche fast nicht verschieden von dem einfachen Imperf. יָשִׂים; vgl. Stellen wie Esr. 3, 12. 2 Chron. 31, 21. למרום] = בַּמָּרוֹם Hab. 2, 9. Für den Sinn vgl. Ps. 113, 7. 8. שגבו ישע] שָׂגַב *emporsteigen* kann als ein Verbum des Gehens mit dem Accus. construirt werden, vgl. zu 3, 25. קדרים] eig. *schwarz Gekleidete,* d. i. Trauernde, vgl. 30, 28. und Ps. 35, 14. — V. 12—14. Und wo die göttliche Allmacht einschreiten will, da vermögen keine, auch noch so listig ausgesonnene Pläne der sich klug dünkenden Menschen sie in ihrer Wirksamkeit zu hemmen. V. 12. תושיה] ein ausser dem Buche Hiob und den Sprüchwörtern nur selten vorkommendes Wort; nach *Umbr.* mit יֵשׁ verwandt, scheint es urspr. das wirkliche, wahrhafte Sein einer Sache zu bedeuten, im Gegensatze von אָוֶן, welches verwandt mit אַיִן. So hier: *ihre Hände schaffen nichts Wirkliches,* sie bringen nichts zu Stande; LXX: *οὐ μὴ ποιήσουσιν — ἀληθές.* An diese Grundbedeutung der Wirklichkeit, Wahrheit schliesst sich zunächst an die Bedeutung: *Weisheit;* so 11, 6. 12, 16. 26, 3.; sodann: *Heil, Hülfe* (welches nach Spr. 8, 34 f. von der Weisheit ausgeht); so 6, 13. — V. 13. חכמים] näml. בְּעֵינֵיהֶם (Jes. 5, 21.), *die in ihrem Bedünken weise sind,* keiner höheren Weisheit zu bedürfen glauben, sondern mit der ihrigen allein durchzukommen sich einbilden. Anwendung dieser Worte 1 Cor. 3, 19. Ueber עָרְמָם s. Anm. zu 11, 9. נמהרה] *er übereilt sich* (durch Gottes Fügung) *in der Ausführung,* und wird so vereitelt. — V. 14. *Am hellen Tage im Finstern tappen,* d. h. da, wo Rath ist, den Rath nicht finden, mit sehenden Augen blind sein. So verwirrt Gott diesen auf ihre Weisheit Vertrauenden ihre Sinne, dass sie sich plötzlich nicht mehr zu helfen wissen. חשך ist Objectsaccusativ, sie treffen Finsterniss, stossen auf F. כלילה] *nach Art der Nacht,* d. i. als

wäre es Nacht. Sachparallelen: 12, 24 f. Ps. 9, 17. — V. 15. וישע (von הוֹשִׁיעַ)] *und so* (das Vav der Folge, wie V. 16.), näml. dadurch, dass er die Klugen verwirrt, *rettet er* den Armen, Leidenden aus ihrer Gewalt. *Schwert, Rachen, Hand,* bildliche, theils von Tyrannen, theils von Raubthieren entlehnte Bezeichnungen der Gewalt. Jene *Klugen* sind hier zugleich als Mächtige, Gewalthaber (daher מִיַּד חזק) bezeichnet. *Lud. Cappellus* u. A. vermutheten, dass statt מֵחֶרֶב zu lesen sein möge מָחֳרָב (Part. Hoph. von חָרֵב Ez. 29, 12.), eig. der *Verwüstete*, d. h. durch das Unglück Verheerte (wie Hiob ein Solcher ist), ein seltenes, daher von den Masoreten verkanntes Wort; hier parallel mit אביון im 2. Gl. Doch hat auch die gewöhnliche Lesart מֵחֶרֶב ihre Stütze in dem parallelen מִיַּד*). — V. 16. Das Ergebniss des über die göttliche Allmacht Gesagten ist, dass der Gebeugte stets Hoffnung haben könne, durch ihre Hülfe gerettet zu werden, umgekehrt aber auch jegliche Bosheit durch sie zunichte gemacht werde. דל ist der אביון des 15. V. עלתה] zusammengezogene Form von עַוְלָתָה (wie das K'ri zu Ps. 92, 16. hat), und dieses aus עַוְלָה und dem sogenannten ה paragog. *Ges.* §. 79, Anm. 2 f. *Ew.* §. 173 g. Unter der *Bosheit* sind die מַחְשְׁבוֹת עֲרוּמִים V. 12. zu verstehen. קפצה פיה] d. i. *beschämt verstummt* sie, sie denkt nicht mehr daran, ihre Pläne auszuführen. קָפַץ פֶּה, gleichbedeutend mit שִׂים יָד עַל־פֶּה 21, 5., vgl. 29, 9. Das 2. Gl. wörtlich aufgenommen in Ps. 107, 42.

V. 17—27. Soll El. zum Schlusse seine Ansicht über die Leiden, welche einen Menschen treffen, unverholen aussprechen, so geht sie dahin, dass er, weit entfernt, den Leidenden zu beklagen, vielmehr ihn glücklich preist eben um seiner Leiden willen; denn Leiden sind eine Zurechtweisung, und wer sich durch sie zurecht weisen *lässt*, der hat von derselben Hand, die ihn gezüchtigt, auch wieder alles Heil zu erwarten. Auch Hiob wird diese Erfahrung machen. Zu V. 17. vgl. Spr. 3, 11. 12. הוֹכִיחַ] *züchtigen*, wie 13, 10., hier, durch Leiden. מָאַס] *verschmähen*, d. h. die göttliche Zurechtweisung mit Murren empfangen, so wie Hiob es gethan. — V. 18. Begründung des 17. V.: denn es bleibt ja für den, der sie nicht verschmäht, nicht bei der Züchtigung allein, sondern es folgt auf sie die Heilung. Sachparallelen: 5 Mos. 32, 39. und Hos. 6, 1. — V. 19. Schilderung dieser Heilung bis V. 26. בשש צרות—ובשבע] *Sechs* ist eine beliebig angenommene Zahl, welche den allgemeinen Begriff der Vielheit ausdrücken soll. Um diesen Begriff zu steigern, wird

*) Anstoss gewährt hier, dass im ersten Gl. die *beiden* Ausdrücke מחרב und מפיהם dem einen מיד חזק im zweiten Gl. gegenüberstehn, während im ersten Gl. ein dem אביון entsprechendes Object vermisst wird. Beide Unzuträglichkeiten hat man durch die vorgeschlagene Aenderung מָחֳרָב scharfsinniger Weise zu beseitigen gesucht; doch lässt sich der Gebrauch dieses Wortes in dem hier erforderlichen Sinne nicht nachweisen. Einige Codd. geben פיהם, was de-Rossi billigte, vielleicht mit Recht, indem wenigstens der erheblichste Anstoss damit wegfällt. O.

im 2. Gl. zu der nächstfolgenden Zahl *sieben* fortgeschritten. Weder die eine, noch die andere Zahl ist also wörtlich zu nehmen, sondern beide sollen nur eine unbestimmte Vielheit bezeichnen, die letztere eine noch grössere als die erstere. Von dieser sprüchwörtlichen Redeweise, auch in anderen Zahlen, wie 3 und 4, kommen mehrere Beispiele vor, vgl. besonders Am. 1, 3 ff. Das ו vor der zweiten Zahl also *steigernd:* in sechs, *ja in sieben* (nicht wie LXX, *Vulg.*, *Luth.*, *Züricher Uebers.* u. A.: *und in der siebenten*). Sinn: so viele Nöthe über dich kommen könnten, in allen wird er dich schützen. — V. 20. Es werden nun bis V. 23. die gefährlichsten dieser צרות, welche dem Menschen drohen können, beispielsweise angeführt. Zuerst Hungersnoth und Krieg. פדך] Das Perf. im Sinne einer *gewissen Zukunft*, sich anschliessend an die Imperfecta des 19. V.; auch kehrt die Rede sofort wieder in diese Form zurück; vgl. *Ges.* §. 124, 4. *Ew.* §. 332 c. — V. 21. 1. Gl. Verläumdung. Diese ist unter dem שוט לשון, *der Geissel der Zunge*, zu verstehen. Die Psalmisten sprechen in demselben Sinne von *schneidenden Zungen*, von *Zungen scharf wie Schwerter*, vgl. Ps. 57, 5. 64, 4. u. a. תחבא] *du wirst dabei geborgen sein*, sie wird dich ungegeisselt lassen. Uebrigens durfte man statt בְּשׁוֹט eher מִשּׁוֹט erwarten: *vor* der Geissel. שוד im 2. Gl. ist *Verwüstung*, *Verheerung*, z. B. durch Ungewitter, Hagel. Man beachte die Assonanz zwischen שׁוֹט und שׁוֹד. — V. 22. Das 1. Gl. Fortsetzung des 2. von V. 21. Nicht nur nicht fürchten wirst du dich vor Verheerung und Hunger, sondern kannst ihrer lachen, wenn sie kommen, weil du sicher sein kannst, dass Gott dich gegen sie schützen wird. Von einem anderen Uebel, näml. den Raubthieren, חית הארץ, welche V. 23. חַיַּת הַשָּׂדֶה heissen, ist im 2. Gl. die Rede. אל־תירא] *du darfst* dich nicht fürchten, dag. לא־תירא V. 21.: *du wirst* dich nicht fürchten; jenes die subjective, dieses die objective Verneinung. *Ges.* §. 149. *Ew.* §. 310 a. — V. 23. Die beiden Glieder dieses Verses begründen die beiden des vorhergehenden; daher הָשְׁלְמָה im Perf.: *denn mit den Steinen des Feldes bist du* (alsdann) *im Bunde, und die Thiere des Feldes sind dir* (dann) *befreundet worden*. Sinn des 1. Gl.: *denn dein Acker wird immer fruchtbar sein;* Steine als Hinderniss der Fruchtbarkeit werden auch Jes. 5, 2. 2 Kön. 3, 19. Matth. 13, 5. erwähnt. Sinn des 2.: *die Raubthiere werden deinen Besitzungen nichts anhaben;* vgl. Jes. 11, 6—8. Hos. 2, 20. — V. 24. Den negativen Gütern folgen nun bis V. 27. die positiven. Zuerst häusliches Glück, dessen Wiederherstellung El. dem Hiob verheisst. וידעת knüpft an V. 22. an, nicht an V. 23. Ueber die Bedeutung von חָטָא an dieser Stelle s. *Ges.* und *Win.* WBB. — V. 25. Zahlreiche Nachkommenschaft. — V. 26. Langes Leben. כֶּלַח nur bei Hiob, hier und 30, 2. Das Hebräische bietet allein die Ableitung von כָּלַח = כָּלָה *vollendet sein* (vgl. פָּתַח und פָּתָה) dar, wornach כֶּלַח *Vollendung* wäre, näml. der naturgemässen Lebensfrist, im Gegensatze einer mors praematura; so das *Targ.*: in completione annorum tuorum. Andere erklären nach Vergleichung einiger arabischer Wortstämme, die mehr oder weniger

Lautähnlichkeit zeigen: *das Alter, da die Haut anfängt zu dorren,* daher: *hohes Alter.* כעלות גדיש בעתו] Der Nachdruck liegt auf בעתו; der Vergleichungspunct ist die *Reife.* Wie die Garbe erst, wann die Aehren ihre volle Reife erreicht haben, auf die Tenne getragen wird (eig. *aufsteigt;* die Tennen waren auf Anhöhen), so wirst auch du nicht früher in's Grab steigen, als bis du die volle Zahl der Jahre durchlebt, das höchste Alter erreicht hast*). — V. 27. חקרנוה] *wir,* d. h. ich und meine Freunde.

Cap. VI. VII.

Hiobs Antwort.

Cap. VI. Gedankengang: Die Heftigkeit seiner Klagen, erwiedert Hiob, sei durch die Grösse seiner Leiden mehr als gerechtfertigt V. 1—7., und in dem unerträglichen Elende, in welchem er seufze, auch der Wunsch gegründet, dass Gott seinem Zustande durch den Tod ein schnelles Ende machen möchte; wie es ihm vorkommt, doch gewiss kein unbilliger Wunsch, wohl aber ihm abgedrungen durch seine versiegende Kraft und durch die gewisse Ueberzeugung, dass kein Heil mehr für ihn zu erlangen sei V. 8—13. Beklagen aber muss er sich über die unredliche Gesinnung, welche sich in El.'s Rede ausgesprochen, und über die so jämmerlich getäuschten Hoffnungen auf die tröstende Zusprache seiner Freunde V. 14—20.; denn nichts, gar nichts sind sie ihm geworden, und doch, wie wenig hat er von ihnen verlangt! keinerlei thätliche Hülfe, nur Freundeswort V. 21—23. Nun, sie mögen ihre Verdächtigungen beweisen! er wird der Wahrheit gern sein Ohr leihen V. 24. 25. Wollen sie dieselben auf Ausdrücke, welche dem Verzweifelnden entfuhren, gründen? Es scheint so! Ja, welche Ungerechtigkeit wäre wohl für sie zu gross? V. 26. 27. — In's Angesicht, wie er ihnen offen und unbefangen schauen darf, wird er sie doch wohl nicht belügen! V. 28. Daher mögen sie ihre Beschuldigungen zurücknehmen V. 29. Zum Schlusse weist er nochmals den Vorwurf zurück, als habe er durch seine Reden ein Unrecht begangen V. 30.

V. 2. Hiob spricht den Wunsch aus, dass seine Klagen, deren Heftigkeit ihm El. zum Vorwurfe gemacht hat, neben seine Leiden auf die Wage gelegt, und beide gegen einander abgewogen werden könnten. Als ein Wunsch, dessen Erfüllung unmöglich ist, indem die Grösse seiner Leiden Niemand als er selbst richtig zu schätzen im Stande, wird derselbe durch לו eingeleitet, vgl. *Ges.* §. 151, 2f. *Ew.* §. 345 a. שקול ישקל] Der vorausgeschickte Infinit. absol. drückt das grosse Gewicht aus, welches der Wünschende darauf legt, dass sein Wunsch möchte erfüllt werden können. In כעשי nimmt

*) Es macht stutzig, dass das Wort גדישׁ 21, 32. in der Bedeutung von *Grabhügel* mit den קברות im Parallele steht; doch scheint hier, des קבר im 1. Gl. ungeachtet, nur der Sinn von *Garbe* oder Garbenhaufen passend. O.

Hiob den Ausdruck des El. 5, 2. auf. הַיָּה] im K'tib, wie 30, 13., wofür V. 30. הַוָּה, welche Form das K'ri auch hier substituirt wissen will, Bezeichnung seines *Leidens.* ישאו] der Plural als Ausdruck des unbestimmten Subjects *man,* wie 4, 19. נָשָׂא *aufheben, aufziehen.* יחד] Beides *zusammen,* in der einen Wagschale die Klagen, in der anderen die Leiden. — V. 3. enthält im 1. Gl. die Begründung des ausgesprochenen Wunsches: *denn jetzt, schwerer ist's, als der Sand der Meere;* das Subj. zu יכבד ist unbestimmt, wie 4, 5. die Femininformen תבוא und תגע: das, was auf mir lastet, d. i. mein Leiden. *Der Sand des Meeres* gehört unter die allerschwersten Lasten Spr. 27, 3. Sir. 22, 18. Also sagt Hiob, seine Leiden überwiegen alle, auch die schwersten Lasten; könnten demnach Leiden und Klagen gegen einander abgewogen werden, so müsste sich zeigen, dass die ersteren ungleich schwerer ziehen, als die letzteren, jene durch diese bei weitem nicht aufgewogen werden. לעו] mit zurückgezogenem Tone wegen der Pausa nach *Ges.* §. 29, 4 c., von לָעָה, worüber nachzusehen *Ges.* WB. — V. 4. כי schliesst sich an das 1. Gl. von V. 3. an: die schwerste Leidenslast liegt auf mir, *denn des Allmächtigen Pfeile sind es,* die in mir stecken. *Pfeile Gottes* (vgl. 34, 6.) werden in der alttest. Dichtersprache schwere Krankheiten und Plagen, welche Gott sendet, genannt 5 Mos. 32, 23. Ps. 38, 3. Ez. 5, 16. *Vergiftete Pfeile* sind tödtliche Krankheiten. עמדי] *an mir* sind sie, *ἐν τῷ σώματί μου ἐστίν* LXX, wofür Ps. 38, 3.: נִחֲתוּ בִי. רוחי] Subj. zu שֹׁתָה, und dieses Fem. partic. Kal von שָׁתָה. יערכוני] *sie belagern mich;* die Constr. mit dem Accus. ist dichterische Licenz; gew. mit עַל. — V. 5. Sinn: meint ihr, ich klage ohne Ursache? wem es wohl ist, der wird nicht klagen. — V. 6. Sinn: kann man einem zumuthen, ungeniessbare Speise ich wohl schmecken zu lassen, sich damit zufrieden zu geben? einem Leidenden also, wie ich, an solchen Leiden noch Behagen zu finden? מבלי־מלח] zu verbinden mit תפל, *Fades, das nicht gesalzen ist.* Der Nachdruck liegt, wie in V. 5., auf dem Verbo; im 2. Gl. auf יש טעם. בריר חלמות] entweder: *im Schleime des Dotters,* d. i. im Eiweiss, oder: *in der Kohl-* (eig. Portulak-) *Brühe;* beide Erklärungen passen in den Zusammenhang, welcher ein Beispiel von תָּפֵל verlangt; die etymologische Begründung derselben s. bei *Ges.* WB. unter חַלָּמוּת. Falsch die LXX: *ἐν ῥήμασι κενοῖς,* denn nicht des El. Reden, sondern seine Leiden meint Hiob mit תָּפֵל und רִיר חַלָּמוּת. — V. 7. Steigerung des vorhergehenden Bildes: *mich widert es, anzurühren* — solche Kost! Das 2. Gl. leider sehr wenig klar: המה] *diese Dinge,* weist entweder auf die genannten widerwärtigen Speisen zurück, oder soll von einem Gestus begleitet gedacht werden, der auf die ekelhaften Geschwüre hinweist, mit denen er seinen Körper bedeckt sieht, und deren Schmerzen zu ertragen seine tägliche Kost ist. Noch unsicherer ist die Erklärung des Folgenden: כדוי לחמי] am wahrscheinlichsten wohl so zu fassen: (denn) *sie* (jene Speisen) *sind vergleichbar der Krankheit meiner Speise,* d. i. denn sie darf ich mit dieser Krankheit vergleichen, die

gleichsam (nach 3, 24.) mein tägliches Brod ist. דְּוָי, stat. cstr. דְּוֵי, in demselben Sinne wie Ps. 41, 4. Die Form dieses Nomens ist keine gewöhnliche; am nächsten kommt ihr von Stämmen ל"ה die Form סְנֶה (=סְנַי). — V. 8—10. Möchte daher Gott lieber, seinem längst gehegten Wunsch entsprechend, ihm den Tod senden! V. 8. מִי־יִתֵּן] Wunschformel, wovon alle hier und V. 9. folgenden Verba abhängen, also auch das יתן אל' im 2. Gl. *Ew.* §. 319 c. — V. 9. *O dass Gott wollte — und mich zermalmte —, streckte — und abschnitte!*] Die verkürzten Formen יֹאל und יתר mit Beziehung auf den Wunsch. יתר] poetischer Ausdruck für יְשַׁלַּח, vgl. *Ges.* WB. unter נָתַר. ויבצעני] d. i. וִיבַצַּע נַפְשִׁי, vgl. 27, 8. und die Anm. zu 4, 21. — V. 10. Die beiden Verba ותהי und ואסלדה abhängig von וידכאני und ויבצעני V. 9.; וְ vom *Zwecke*, nach *Ges.* §. 152, 1 e. *Ew.* §. 334 a.: dass er mich zermalmte, abschnitte, *damit mir noch eine Tröstung wäre* (der Trost nämlich, durch den Tod meinen Leiden ein baldiges Ende gemacht zu sehen) *und ich frohlocken könnte* בחילה לא יחמול, wörtl.: *in dem Schmerze, welchen er* (Gott) *nicht spart*, d. i. in solchem Uebermaasse mich empfinden lässt, in meinem jetzigen maasslosen Schmerze. Und diese Tröstung glaubte er wohl verdienen zu dürfen, *denn nie hat er die Worte des Heiligen verläugnet*, er ist sich bewusst, die Gebote Gottes niemals wissentlich übertreten zu haben. כִּחֵד] hier: durch die That verläugnen. — V. 11—13. Begründung dieses Wunsches bald sterben zu können: seine Kräfte, als schwache menschliche, reichen zu längeren Anstrengungen nicht hin, und ein anderes Ziel, als den Tod, oder Erleichterung seiner Leiden, hat er ja doch nicht zu erwarten. V. 11. כי איחל] d. i. ὅτι ὑπομένω LXX; synonym damit das folgende כי־אאריך נפשי, d. i. ut patienter agam *Vulg.* הֶאֱרִיךְ נֶפֶשׁ (verschieden von הֶאֱרִיךְ יָמִים *lange leben*) s. v. a. הֶאֱרִיךְ אַף Jes. 48, 9. Spr. 19, 11., *den Zorn* (der auch Jer. 5, 9. von נֶפֶשׁ ausgeht) *zurückhalten*, daher *Langmuth, Geduld haben.* קצי] das mir bevorstehende Ziel. Der Sinn des 2. Gl.: einmal muss ich ja auf jeden Fall sterben, dieses, das Allen gemeinsame Ziel, hab' ich ja immer zu erwarten, warum sollt' ich also nicht lieber wünschen, sogleich zu sterben? warum mich noch länger in der Geduld üben wollen? — V. 12. אם—אם s. v. a. הֲ—אִם V. 5. 6., welches das gewöhnliche. — V. 13. *Wie? bin ich nicht ohne Hülfe, und ist nicht Rettung von mir verscheucht?*] האם nur noch 4 Mos. 17, 28. vorkommend, steht in affectvoller Sprache dem allgemeinen Sinne nach für הֲלֹא nonne? eig. aber ist, wie *Köster* (Erläutt. d. heil. Schrift u. s. w. Kiel 1833. S. 108.) richtig bemerkt, הֲ in dieser Verbindung elliptisch gesetzt, und אִם wirkliche Bedingungspartikel, so dass hier die Frage aus V. 11. zu ergänzen wäre: kann ich noch harren, noch Geduld haben, wenn alle Hülfe für mich verloren ist? vgl. *Ew.* §. 343 a. תושיה] hier parallel mit עֶזְרָה, vgl. Anm. zu 5, 12.

V. 14. Hiob schildert nun den Eindruck, welchen die Art, wie El. im Namen der Anderen zu ihm gesprochen, auf ihn gemacht habe.

Ein Unglücklicher ist nach seiner Ansicht wohl berechtigt, von seinen Freunden eine schonende und liebevolle Behandlung zu erwarten; aber wie bitter sieht er, welcher des El. Hindeutungen auf seine Schuld vollkommen verstanden hat, sich in seinen Erwartungen getäuscht! Wörtl.: *dem Unglücklichen von seinem Freunde Liebe gebührt, und dem, der die Furcht Gottes verlassen will.* Das Partic. wird im 2. Gl. durch das Verb. finit. fortgesetzt, wie Jes. 5, 8., ein Uebergang, parallel dem vom Infin. constr. mit der Präpos. in's Verb. finit. *Ges.* §. 131. Anm. 2. *Ew.* §. 337 b. So schon *Piscator*. למס] *dem Zerfliessenden*, d. h. dem Verzweifelnden, *ist*, gebührt, Liebe. יעזוב] *er will verlassen,* hat schon angefangen, es zu thun. Obgleich Hiob des El. Vorwürfe, betreffend seine Klagen, entschieden zurückweist (V. 2 ff. V. 30.), so sagt ihm doch, wie der V. 3. vorkommende Ausdruck דברי לעו zeigt, ein inneres Gefühl, dass seine Gottesfurcht nicht mehr die frühere (1, 21 f. 2, 10.) unerschütterliche Festigkeit habe, sondern zu wanken beginne; dieser Gefahr ist er sich bewusst, und meint, dass in solcher die Freunde um so mehr mit Liebe gegen ihn auftreten sollten, damit er nicht durch kränkende Reden vollends an Gott und der Welt irre gemacht werde. Die gewöhnliche Erklärung des 2. Gl.: *sonst verlässt er die Furcht des Allmächtigen,* hat gegen sich, dass ו nirgends *sonst* bedeutet, weder Ps. 51, 18., noch 143, 7., welche Stellen die WBB. dafür anführen. — V. 15—20. Die Täuschung. Sie wird dargestellt unter dem Bilde eines Bergstromes, welcher sein Wasser nicht aus Quellen empfängt, sondern nur aus dem sich auflösenden Schnee und Eis, daher im Frühjahre einen reichen Wasserstrom führt, gegen den Sommer hin aber völlig austrocknet, so dass diejenigen, welche in der Hoffnung, den Wasserreichthum des Frühjahres zu finden und daraus Erquickung zu schöpfen, herankommen, ein trockenes Bett treffend, sich in ihrer Erwartung auf's Bitterste getäuscht sehen. Solchen trügerischen Wassern vergleicht Hiob seine Freunde. Sachparallelen: Jes. 58, 11. Jer. 15, 18. V. 15. אחי] Gemeint sind die drei Freunde, in deren Namen El. gesprochen hat, vgl. 5, 27. נחל] hier ein *Waldbach;* auch das arab. *Wadi* bedeutet sowohl ein *Thal,* als auch den darin fliessenden *Bach.* Die im 1. Gl. durch כנחל nur allgemein hingestellte Vergleichung wird bestimmter ausgesprochen im 2. Gl. durch כאפיק נחלים יעברו, *wie das Bett von Bächen, die verschwinden.* אפיק] wie Jes. 8, 7. das *Flussbett.* יעברו] Relativsatz und auf נחלים zu beziehen; עָבַר *verschwinden,* z. B. 30, 15.; von Wassern gesagt, bedeutet es zwar meistens *überschwellen* (daher *Ew.: überschwellende Bäche*), hier aber, wo der Vergleichungspunct zwischen den Freunden und solchen Wassern festgestellt wird, welcher in der *Täuschung* liegt, passt diese letztere Bedeutung nicht. — V. 16. Das *eine* Bild, welches diese Bäche darbieten. *Schwarzgefärbt sind sie vom Eis, in sie hinein birgt sich der Schnee,* d. h. sie wälzen eine schwarze Fluth geschmolzenen Eises, führen Schneemassen fort in ihrem Bette. הקדרים] auf נחלים zu beziehen; der Artikel wie 3, 21 f. עלימו] עַל steht hier von der Bewegung auf einen Gegenstand herab, die sofort in

denselben *hineingeht,* wie Jes. 24, 22. (s. *Hitzig* Comm.) 1 Kön. 17, 21.; der Schnee, von den Bergen auf sie herabkommend, birgt sich in sie hinein, d. h. löst sich in ihnen auf, wodurch die Bäche anschwellen. — V. 17. Das andere Bild: statt rauschender Fluth — ein vertrocknetes Bett. Nach בעת ein Relativsatz ohne אֲשֶׁר, *zur Zeit da;* עֵת ist Stat. constr. So häufig bei Zeitbestimmungen, vgl. *Ges.* §. 121, 3 b. *Ew.* §. 327 c. Dem בעת יזרבו entspricht im 2. Gl. בחמו; daher זָרַב wahrsch. s. v. a. צָרַב Ez. 21, 3., und שָׂרַף *erhitzen, verbrennen: zur Zeit, da sie heiss werden,* d. h. zur Zeit der eintretenden Sonnenhitze, sobald die warmen Tage wiederkehren. Gew.: *zur Zeit, da sie eingeengt werden,* mit Vergleichung des syr. זְרַב *einengen.* Aber wie matt ist der Gedanke: *zur Zeit, da sie eingeengt werden,* d. h. nicht mehr über ihr Bett hinaustreten — *schwinden sie!* Das Suff. in בחמו kann auf das aus dem Zusammenhange zu ergänzende שֶׁמֶשׁ, aber auch auf עֵת (welches gen. comm.) bezogen werden: *bei der Hitze der Zeit,* d. h. wann die Jahreszeit heisser wird*). — V. 18. Nach der masoret. Punctation des Wortes ארחות ist dieses Stat. constr. von אֹרַח (vgl. V. 19.), von welchem דרכם als Genit. abhängig; demnach wäre zu übersetzen: *es krümmen sich die Pfade ihres Laufes, ziehen hinan in die Wüste und verschwinden,* als Schilderung der sich in einzelnen schlängelnden Bächen verlaufenden Wassermasse. So *Vulg.* Passender aber punctirt man אֹרְחוֹת Stat. absol. plur. von אֹרְחָה, *Karavane,* da die Schilderung der Wasser mit ihrem Versiegen V. 17. zu Ende ist, und das Verbum עָלָה nicht vom Laufe des Wassers gesetzt sein kann. Demnach beginnt mit diesem Verse die Schilderung der solchen Wassern vertrauenden, zu ihnen hinsteuernden, aber furchtbar sich täuschenden Reise-Karavanen: *es beugen Karavanen ab auf ihrem Wege,* näml. gegen jene Bäche hin, die sie vorher in ihrer vollen Strömung gesehen hatten; ילפתו, welches, da das Subj. erst folgt, und auch mit Beziehung auf den darin liegenden Sinn, im Masc. gesetzt sein kann, eig.: *sie wenden sich ab;* דרכם *was ihren Weg betrifft,* als Accus. nach *Ges.* §. 116. *Ew.* §. 293 a.**); — *sie steigen hinan in die Wildniss,* wo sonst die Bäche rauschten; עָלָה steht, weil von Bergwassern die Rede ist, zu denen man *hinansteigt;* — *und kommen um,* müssen verschmachten vor Durst, statt, wie sie geglaubt hatten, ihn löschen zu können. — V. 19. 20. ist Ausmalung des V. 18. Gesagten; was dort von Karavanen im Allgemeinen, wird hier, der grösseren Anschaulichkeit wegen, beispielsweise von einzelnen dergleichen gesagt, die namentlich aufgeführt werden; nämlich von Karavanen Saba's, des bekannten, vielfachen Handel treibenden Stammes im glücklichen Arabien (vgl. zu 1, 15.), und Tema's, ebenfalls eines Handel treibenden arab. Stammes im nördlichen Theile des wüsten Arabiens, der zuweilen mit תֵּימָן verwechselt wird. In bei-

*) Oder man erkläre mit *Ew.* u. A.: wenn *es* heiss wird. O.

**) Wenn nicht etwa יִלְפְּתוּ in Kal punctirt werden sollte, wozu dann דרכם als Object gehörte. O.

den Versen stehen die Perfecta, um die *bestimmten Fälle*, welche dem Dichter in Erinnerung sind, anzudeuten; *so* — will er sagen — *haben einst Karavanen Tema's nach dergleichen Bächen hingeblickt, haben Sabäerzüge Hoffnungen auf sie gesetzt, haben sich geschämt ihres Vertrauens, sind hingekommen und erröthet.* — V. 19. ארחות] abermals der Stat. constr. von אֹרַח, pl. אֳרָחוֹת. Auch hier wird אֹרְחוֹת zu punctiren sein, wofür besonders die Parallele mit הֲלִיכוֹת spricht; beide Nomina sind wieder mit Rücksicht auf ihre Bedeutung als Masculina construirt. למו geht auf die נְחָלִים. — V. 20. כי בטח] eig. *dass man getraut;* die 3. Pers. sing. für den unbestimmten Subjectsausdruck*). עדיה] Das Suff. fem. ungefähr wie unser Neutr. zu fassen: *dahin, in die Gegend der Bäche***). Das Gegenbild zu diesen nach Wasser lechzenden Karavanen ist der nach Freundestrost durstende Hiob. — V. 21. Er wendet sich mit seinen Vorwürfen an die Freunde selbst. כי begründet die vorhergehende Vergleichung: *so ist es, solchen trügerischen Wassern seid ihr zu vergleichen, denn.* היתם לא] *ihr seid geworden — nichts, wahre Nullen, was ich an euch gefunden habe, ist rein nichts,* was stärker gesagt ist, als כְּלָא Dan. 4, 32. Diesen Sinn der Stelle drückt schon das *Targ.* aus: *fuistis ac si non fuissetis.* לא ist substantivisch als Prädicat gesetzt, *ein Nichts.* Statt לא giebt das K'ri לוֹ, welches die Texteslesart vieler MSS. und alt. Ausgg. (auch der von *J. H. Michaelis,* Halle 1720.) ist, aber nur die sehr entfernte Beziehung auf נַחַל V. 15. und eine gezwungene Erklärung zulässt: *ihr seid geworden zu ihm,* d. i. *ihm, jenem Bache, gleich.* LXX, *Vulg., Syr., Luth.* drücken statt dessen den Sinn von לִי aus, obgleich dieses in Handschriften so gut wie gar nicht und nur zufällig vorkommt, auch exegetisch nicht zulässig ist, indem היתם לי nicht heissen kann: *ihr seid zu mir gekommen****). תראו חתת ותיראו] *ihr schauet Schrecken und da scheuet ihr euch!* Dasselbe Wortspiel zwischen רָאָה und יָרֵא Zach. 9, 5. Ps. 40, 4. 52, 8. vgl. unten 37, 24. Unter חֲתַת versteht Hiob seinen eigenen Zustand, der, je schreckhafter er ist, desto eher die Freunde zum Mitleid und zu tröstender Zusprache bewegen sollte, aber vielmehr bewirkt, dass sie zu solchen Leiden bedenklich den Kopf schütteln und sich scheuen, Hiob Recht zu geben und in seine Klagen mit einzustimmen. — V. 22. Zusammenhang: Nichts hab' ich an euch gefunden; und doch, was hab' ich denn so Grosses von euch verlangt? Ist es, dass ich um äussere Unterstützung euch bat, oder, dass ihr für mich Schritte thun sollt, die euch ein Opfer kosten könnten? הכי־אמרתי] *ist es, dass ich*

---

*) Ich ziehe vor, בָּטָחוּ zu lesen. O.

**) Immer bleibt diese Ausdrucksweise eine ungewöhnliche; doch vgl. V. 29. O.

***) Erträglicher würde sich die Sache gestalten, wenn man nach dem Vorschlage von *J. D. Michaelis* (orient. Bibl. Th. III. S. 218.) zugleich am Anfange des Verses כֵּן statt כִּי läse: *also* seid ihr nun mir gewesen, — wie der täuschende Bach nämlich. O.

sprach? כֹּחַ] *Vermögen*, im Sinne von *opes*, wie Spr. 5, 10. שחדו בעדי] *schenket für mich*, nämlich dem Richter, bestechet ihn zu meinen Gunsten! Ueber die Imperativform שִׁחֲדוּ für שִׁחֲדוּ s. *Ew.* §. 226 d. — V. 23. Fortsetzung von V. 22. — V. 24. Ihr gebt mir zu verstehen, dass ich meine Leiden verschuldet habe, nun, so beweiset eure Behauptung, ich werd' euch ruhig anhören. — V. 25. Denn ich bin ein Freund der Wahrheit und höre sie gern! *Wie süss sind doch der Wahrheit Worte!*] נמרצו nimmt man am passendsten (mit *Targ.*, *Jarchi*, *Schult.*, *Rosenm.* u. A.) als härtere Aussprache für נִמְלְצוּ, wie 38, 32. מַזָּרוֹת für מַזָּלוֹת, von מָרַץ = מָלַץ *glatt sein*, verwandt mit מָלַט. נִמְלַץ von Reden, welche *leichten Eingang finden, gern gehört werden, einem angenehm sind;* Ps. 119, 103. steht es vom *Worte Gottes*. Andere: *quam valida sunt verba justa;* s. *Ges.* WB. Das 2. Gl.: *aber, was wollen rügen eure Rügen?* d. h. eure Beschuldigungen, worauf sind sie denn eigentlich gerichtet, worauf wollt ihr den Beweis meiner Schuld gründen? Das וְ adversativ, wie im 2. Gl. des folg. Verses. הוֹכִיחַ] hier *rügen*, vgl. 40, 2. הוכח מכם] *das Rügen* (welches) *von euch* (ausgeht); der Inf. Hiph. substantivisch gesetzt, übrigens der Ausdruck etwas schwerfällig. — V. 26. *Gedenkt ihr etwa Worte zu rügen*, wollt ihr etwa an meine Reden euch halten, und nach diesen mich beurtheilen? — *Aber in den Wind ja gehen eines Verzweifelnden Worte*, sie verhallen, ohne dass Jemanden dadurch Schaden geschehen ist, sie dürfen also nicht streng abgewogen werden. מלים] mit Nachdruck: *Worte*, in Ermangelung von Thaten. ולרוח] Das וּ wie V. 25.*). לרוח eig. *für den Wind sind sie*, d. h. dass er sie davontrage, dass sie in die Luft verfliegen. Gegensatz wäre die Bestimmung, aufgezeichnet zu werden 19, 23. רוח *Wind*, wie z. B. 15, 2. 37, 21. Der *Syr.* lässt לרוח אמרי נואש als zweites Object mit מִלִּים von להוכח abhängen, welches 32, 12. auch mit לְ des Obj. steht: *gedenkt ihr Worte zu rügen, und das Schnauben der Worte des Verzweifelnden*, d. i. die schnaubenden, zürnenden Worte des Verzweifelnden? Also רוּחַ wie 8, 2. 15, 13. — V. 27. *Ja, um die Waise würdet ihr würfeln, würdet verhandeln euren Freund!*] אַף steigernd: ich sehe schon, dass man euch in Beziehung auf Härte und Ungerechtigkeit das Aergste zutrauen darf, ich glaube, ihr wäret *sogar* im Stande, zu — *würfeln* u. s. w. Die Imperfecta von dem, was sein würde, möglich wäre. Zu תפילו ist nach 1 Sam. 14, 42., vgl. m. 1 Chr. 26, 13. 14., zu ergänzen גּוֹרָל, *das Loos;* daher הִפִּיל עַל bedeutet: *um einen loosen, würfeln, einen verloosen;* gew. kommt der Ausdruck vom Vertheilen der Kriegsgefangenen vor, Jo. 4, 3. Nah. 3, 10. u. a., hier vom Vertheilen der Waisen, wobei wahrsch. an Kinder verstorbener Schuldner zu denken, welche harte Gläubiger an Zahlungsstatt wegnehmen und zu ihren Sclaven machen konnten, vgl.

---

*) Doch liesse sich dies 2. Gl. füglich auch so auffassen: *während* doch *in den Wind gehn*, gesprochen sind, d. h. von keinem Gewichte sind, *eines Verzweifelnden Worte*. O.

2 Kön. 4, 1. Parallel mit dem *Verloosen der Waisen* ist das *Verhandeln des eigenen Freundes,* wie z. B. Joseph von seinen eigenen Brüdern verhandelt wurde. Der Ausdruck כָּרָה עַל kommt nur hier und 49, 30. vor, und scheint an beiden Stellen auf dieselbe Weise erklärt werden zu müssen. כָּרָה] eig. *kaufen*, daher *einen Kauf schliessen,* mit עַל des Gegenstandes, *über, um* welchen der Handel geschlossen wird. Andere: *foditis* (foveas, i. e. insidias struitis) *amico vestro;* s. *Ges.* WB. — V. 28. Aber nun, schauet mich doch an! darf ich euch nicht frei und offen in's Antlitz sehen? und ist diess nicht ein Beweis, dass ich, meine Unschuld behauptend, die Wahrheit rede? Euch in's Angesicht *lügen* werd' ich doch wahrlich nicht! הוֹאִילוּ פְנוּ־בִי] eig. *wollet doch mich betrachten!* Ueber die grammat. Constr. vgl. *Ges.* §. 139, 3. *Ew.* §. 285 b. פָּנָה בּ] Pred. 2, 11. *auf einen gerichtet sein, ihn anschauen.* Im 2. Gl. ist die Rede eig. elliptisch: *und euch in's Angesicht wenn ich lüge* — ergänze: *so will ich umkommen,* d. h. *wahrlich,* ich werde *nicht* lügen. Vgl. über diese Ausdrucksweise *Ges.* §. 152, 2 f. *Ew.* §. 343 a. — V. 29. *Kehret doch um!*] näml. auf dem Wege, den ihr eingeschlagen habt, um mit mir zu reden, und schlaget einen anderen ein, d. h. nehmet doch eure Beschuldigungen zurück, und gehet von anderen Voraussetzungen aus! אַל־תְּהִי עַוְלָה] d. i. *jedes Unrecht, ungerechte Urtheil, sei fern!* וְשׁוּבוּ] ist nach dem K'ri und allen Verss. zu lesen gegen das K'tib וְשׁוּבִי, welches grammat. eben so hart, als in Beziehung auf den Sinn unpassend wäre: *mein Umkehren wird noch sein,* d. i. ich werde mich noch zu Gott bekehren. Auch ist עוֹד nicht mit dem Vorhergehenden, sondern mit dem Folgenden zu verbinden: *noch ist mein Recht da,* eig. darin, in meiner Sache, d. i. noch steh' ich unüberwiesen, also unschuldig, da. בָהּ] für unser Neutr.; vgl. zu V. 20. — V. 30. Schlussversicherung, in eine verneinende Frage eingekleidet, dass er seine Zunge nicht zum Unrecht missbrauche, übrigens Einsicht genug besitze, um selbst zu beurtheilen, ob er freventlich rede. So kehrt die Rede wieder zur Rechtfertigung seiner Klagen zurück, von welcher sie ausgegangen. הֲ—אִם] wie 4, 17. Das 2. Gl. wörtl.: *sollte mein Gaumen nicht merken Verderbliches?* d. h. sollte ich selbst es nicht einzusehen vermögen, wenn ich freventlich rede? חֵךְ] wie 31, 30. als Organ der *Rede,* parallel mit לָשׁוֹן. הַוּוֹת] Verderbliches, nach dem Zusammenhange: *Verderben bringende, frevelhafte Worte,* wie Ps. 52, 4.

Cap. VII. Gedankengang: Von den Freunden, gegen welche er so sein Recht sich gesichert hat, sich abwendend, überlässt sich Hiob einer Betrachtung über das Elend des menschlichen Daseins V. 1. 2., die ihn aber sofort wieder hinüberführt auf sein eigenes persönliches Loos V. 3. Betrachtet er sich selbst V. 4. 5., so weist Alles an ihm deutlich darauf hin, wie schnellen Schrittes er seinem Ende entgegengehe V. 6. Darum wendet er sich jetzt an Gott, bittend, diesen Stand seiner Lage zu bedenken; zu bedenken, dass, wenn er sich seiner noch erbarmen wolle, es bald nicht mehr geschehen könne,

da, wer einmal zum Grabe gestiegen, nicht wieder unter die Lebenden zurückkehren werde V. 7—10. Ja! auch er wird nimmer zurückkehren! Doppelt lässt ihn dieser Gedanke das Harte und Ungerechte seines Schicksals empfinden V. 11. Wie ein feindliches Element, wie ein gefährliches Ungeheuer sieht er sich von Gott behandelt, von seinen Wächtern umstellt Tag und Nacht, so dass er jede Art des Todes vorzöge einem solchen Leben V. 12—16. 1. Gl. Lasse doch Gott von ihm ab! V. 16. 2. Gl., von ihm, dem schwachen Geschöpfe, welches so unausgesetzt zu beobachten, doch wahrlich nicht die Mühe lohnt V. 17—19. Auch wenn Hiob gesündigt hätte, wäre ein so unerträgliches Verfahren gegen ihn noch nicht gerechtfertigt, da ja aus seiner Sünde Gott kein Schaden erwachsen könnte V. 20. Und überdiess, warum sollte Gott in diesem Falle nicht lieber verzeihen, als strafen? Er thue es doch, bevor es zu spät ist! V. 21.

V. 1. צָבָא] eig. *Kriegsdienst*, daher überhaupt *schwerer Dienst, Frohndienst*, vgl. Jes. 40, 2. Der Ausdruck bezeichnet das menschliche Leben als einen Zustand voll Mühsal und Plagen. — V. 2. Ausführung des Bildes. Der עבד ist derjenige, welcher den Frohndienst thun muss; wie dieser von der Sonnenhitze, in der er arbeiten muss, nach dem Schatten des Abends lechzt, so der geplagte Mensch nach dem Schatten des Todes. פֹּעַל] vom Frohnarbeiter gesagt, ist *der Lohn*, vom Menschen überhaupt *das Ende seiner Plagen*, d. i. *der Tod*. — V. 3. Solcher צָבָא ist auch *mein* Leben. הָנְחַלְתִּי לִי] *ich musste mir zutheilen lassen*; das Hoph., wozu ירחי־שוא der Accus., nach *Ges*. §. 140, 1 a. *Ew*. §. 133 a., drückt das Aufgedrungene des Looses aus. שוא]=אָוֶן 5, 6. מנו־לי] *man hat* = *sie sind mir zugetheilt*; die 3. Plur., wie 4, 19. — V. 4—6. Ausführung des V. 3. allgemein Gesagten. V. 4. ואמרתי] Nachsatz. ומדד־ערב gehört nach den Accenten zum ersten Gliede: *wann werd' ich aufstehen und* (wann) *entflieht der Abend*, d. h. *die Nacht?* מִדַּד] als Nom. verb. von נָדַד, *das Entfliehen*, nur hier vorkommend. So unter den Neueren *Rosenm*., *Ges*., *de Wette* u. A. Aber עֶרֶב kommt nirgends, wie נֶשֶׁף, für *Nacht* gebraucht vor; daher Atnach passender zu אקום gesetzt, und mit *de Dieu*, *Schult*., *Umbr*. u. A. מִדַּד als Perf. Piel von מָדַד genommen wird, mit Patach in der Endsylbe, wie שִׁלַּם 8, 6., גִּדַּל Jos. 4, 14. *Ges*. §. 51. Anm. 1. *Ew*. §. 141 b., so dass die Rede fortschreitet und zu übersetzen ist: *lang dehnt sich der Abend* (eig. *lang dehnt er*, Gott, welches Subj. nach Anm. zu 3, 20. ausgelassen ist, *den Abend*). Das Piel mit intensiver Bedeutung: *in die Länge dehnen*, *hindehnen*. נשף] die *Nacht*, vgl. zu 3, 9. Sinn des 2. Gl.: so lang dehnt sich mir die *Abendzeit*, da ich mich lege, so langsam vergeht sie unter meinen Leiden, dass ich schon *bei eintretender Nacht* des Hin- und Herwälzens auf meinem Lager satt geworden bin. — V. 5. רמה] *Moder*, d. h. hier *modernde Geschwüre*. גוש עפר] eig. *Erdschollen*, d. h. hier *erdfarbige Schuppen*. „Am Leibe derjenigen, welche die Elephantiasis haben, sind *hier* Geschwüre, aus denen sich Maden und Würmer erzeugen, *dort* Schuppen oder Krusten von zugeheilten Geschwüren, so dass

der ganze Leib Geschwür und Grind ist." *Schärer.* רגע וימאס] *sie schliesst sich, und dann bricht sie von Neuem auf,* d. h. sind die einen Geschwüre geheilt, so brechen sofort wieder neue hervor. Das ·וְ wie 3, 25. ימאס in der Bedeutung von יִמַּס, von מָאַס = מָסַס, wie Ps. 58, 8. Auch im Chald. kommen beide Formen neben einander vor. — V. 6. Eilenden Schrittes, das seh' ich wohl, geht es mit mir dem Ende zu. ויכלו] Das ·וְ hier lediglich der Anreihung eines neuen Zuges in der Beschreibung dienend, wie V. 9. 11, 11. 39, 15., so dass es einfach *und,* nicht *und dann* zu übersetzen, von וְ also nicht verschieden ist. תקוה ist, wie das Folgende (besonders V. 9f.) zeigt, die Hoffnung auf eine Wiedererneuerung der Tage, auf ein besseres Loos *nach dem Tode,* vgl. 14, 19. — V. 7. Dieses, was er so eben ausgesprochen, dass es nicht mehr lange mit ihm währen könne, und der Tod jede Möglichkeit einer künftigen Ausgleichung seines gegenwärtigen Looses abschneide, giebt er nun Gott zu bedenken, um ihn zu bewegen, sich für den kurzen Rest seines Lebens seiner zu erbarmen. Denn der hier Angeredete ist, wie 10, 20. zeigt, wo dieselbe Bitte wiederkehrt, Gott, nicht El. רוח] hier = הֶבֶל V. 16. לא־תשוב] näml. wann das Leben vorüber ist. Der im 2. Gl. ausgesprochene Gedanke wird V. 8—10. weiter ausgeführt. — V. 8. עין ראי] entw.: *das Auge des Schauens,* d. i. das nach mir schauende Auge, eine Verbindung, wie Jer. 13, 21.: אֵשֶׁת לֵדָה, *das Weib des Gebärens,* für: das gebärende Weib, so dass ראי Pausalform von רְאִי 33, 21. 1 Sam. 16, 12.; oder: *das Auge meines Sehers,* d. h. dessen, welcher mich (jetzt) sieht, ראי als Partic. mit dem Suff. nom. verbunden, statt des gewöhnlichen Suff. verb.*). עיניך בי ואינני] *sind deine Augen auf mich gerichtet,* suchst du nach mir, um mich wieder zu begnadigen: *so bin ich nicht mehr,* so ist es alsdann zu spät. — V. 9. Spurlos verschwunden ist, wer einmal in die Unterwelt gestiegen. — V. 10. לא יכירנו עוד מקומו] d. h. seine Stätte, wo er wohnte, wird ihn nie wieder erkennen als ihren rückkehrenden Herrn, wie sie während seines Lebens den Rückkehrenden so oft als den Ihrigen erkannte; was nichts Anderes ist als Umschreibung von: der Herr wird nie wieder nach Hause zurückkehren. Derselbe Ausdruck Ps. 103, 16. עוד *wiederum,* d. i. noch einmal. — V. 11. Auch Hiob ist ein Solcher, der bald seine Stätte verlassen muss, um sie nie wieder zu erblicken; dieser Gedanke regt ihn auf's Heftigste auf, und überwältigt ihn dergestalt, dass seine Bitte an Gott hier plötzlich umschlägt in eine neue Reihe der heftigsten Klagen und Vorwürfe gegen Gott, der ihm sein Leben zu einer so unerträglichen Last werden lässt. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist durch גם angedeutet. Vollständig ausgedrückt ist es dieser: גַּם אֲנִי לֹא אָשׁוּב עוֹד לְבֵיתִי לָכֵן לֹא אֶחֱשָׂךְ־פִּי.

*) Die erste Erklärung setzt voraus, dass der Ton auf der ersten Sylbe des Wortes liege, in Uebereinstimmung mit der edit. Mantuana und dem Commentar des R. Jedidja Sal. von Norzi; die zweite schliesst sich an die gewöhnliche Punctation an, wornach der Ton auf der letzten Sylbe liegt. O.

בצר רוחי] *in der Bedrängniss meines Herzens,* Bezeichnung seines Gemüthszustandes; ebenso das folgende und 10, 1. sich wiederholende במר נפשי. Die Klagen, denen er unter so bewandten Umständen freien, durch keinerlei Rücksicht auf Gott (von dem er ja doch nichts mehr zu erwarten hat) gehemmten Lauf lassen will, folgen nun V. 12—21. — V. 12. ים] ein Meer, ein gewaltiges Wasser, dessen überschwemmenden Fluthen man ringsum durch Dämme begegnen muss; תנין, ein Seeungethüm, gegen dessen Angriffe man jeden Augenblick auf der Hut sein muss; Beides also Bild eines gefährlichen Feindes. Drohen von Hiob her Gott solche Gefahren? Es scheint so, da er ihn also mit seinen Wachen (den ihn umlagernden Leiden) umstellt. Möglich, dass der Dichter bei ים an den *Nil* dachte (wie denn Jes. 19, 5. הַיָּם den Nilstrom bedeutet), bei תנין an das Krokodil (für welches Ez. 29, 3. הַתַּנִּים=הַתַּנִּין Bezeichnung ist); zur Zeit der Ueberschwemmung näml. wird der Wasserstand des Nils durch ausgestellte Wachen beobachtet, damit zur rechten Zeit die Schleusen geöffnet und das Wasser in die Canäle abgeleitet werden könne, *Jahn* bibl. Archäol. I. 1. S. 99.; ebenso pflegen die Krokodilsjäger und die im Nil sich Badenden Wachen auszustellen gegen mögliche Ueberfälle des Ungethüms. — V. 13. 14. Selbst den Schlafenden ängstigen diese Wächter Gottes in der Gestalt schreckhafter Träume. V. 13. כי] hier Zeitpartikel, ὅτε. ישא בשיחי משכבי] *mein Lager soll meine Klage mit tragen,* d. h. die Ruhe soll mir Erleichterung meiner Klagen verschaffen. נָשָׂא בְּ mittragen an etwas, vgl. 4 Mos. 11, 17., daher: Erleichterung schaffen. — V. 14. Nachsatz zu V. 13. ומחזינות] und *durch Nachtgesichte.* מִן von der wirkenden Ursache. Des Nachts quälen die an der Elephantiasis Leidenden bald Schlaflosigkeit (V. 4. 3, 26.), bald schreckende Träume. — V. 15. Folge des Vorhergehenden: *so dass lieber meine Seele Erstickung wählte, Tod, als (diese) meine Gebeine,* d. h. so dass mir, plötzlich ersticken zu können, überhaupt jede Art des Todes, lieber wäre, als längeres Leben in solch' einem Gerippe. Bei der Elephantiasis erfolgt der Tod oft plötzlich nach einem schwachen Fieber, *zuweilen aber auch in Folge einer gewaltsamen Erstickung*; *Win.* Realwörterb., Art. Aussatz. מַחֲנַק darf nicht als Stat. constr. aufgefasst werden; auch die Hauptform (der sog. Status abs.) behält zuweilen Patach, s. *Ew.* §. 160 c. Anm. 2. מות] als zweites Obj. zu ותבחר, *Tod überhaupt, jede Art desselben;* Hiob sieht es nicht ausschliesslich auf מַחֲנַק ab. מעצמותי] mit ותבחר zu verbinden. בָּחַר מִן] *den Vorzug geben vor etwas,* wie 36, 21. Ps. 84, 11. *Vor meinen Gebeinen*] so nennt er seinen Körper, weil derselbe ein blosses Knochengerippe geworden ist, vgl. 19, 20. Dass Hiob Gedanken an Selbstmord hege, lässt sich weder aus מחנק, noch aus מעצמותי beweisen, denn in מחנק liegt nicht nothwendig der Begriff der *Selbsterdrosselung* (*ἀγχόνη Aquila;* suspendium *Vulg.*), und die von *Umbr.* vorgeschlagene Verbindung מות מעצמותי, *Tod aus meinen Gebeinen,* d. h. *von meinen eigenen Gliedern, von meiner eigenen Hand beigebracht,* ist grammat. zwar möglich (vgl. 4, 13.),

aber der Ausdruck עַצְמוֹת in diesem Sinne unpassend, und jedenfalls liegt es am nächsten, מִן in der comparativen Bedeutung zu nehmen, wie überall, wo es mit בָּחַר verbunden vorkommt. — V. 16. מאסתי] absolut, wie 34, 33. 42, 6.; zu ergänzen ist mit *Pisc.* *das Leben* aus dem vorhergehenden עַצְמוֹתָי, wodurch *wählen* und *verschmähen*, *Tod* und *Leben* zu einander in Gegensatz treten; jenen zieht Hiob in jeder Gestalt diesem vor, dieses verschmäht er. Das Perf. nach *Ew.* §. 135 b. לא־לעלם אחיה] *nicht will ich ewig leben*, d. h. nichts verlange ich weniger, als ewig zu leben, wenn ich es auch könnte. Aber (2. Gl.) da das Leben einmal kurz ist, ist auch die Forderung natürlich, dass Gott für die noch übrige Frist von dem Leidenden ablassen möge. — V. 17. 18. Weitere Begründung dieser Forderung. Lohnt es sich denn wohl der Mühe, ein so schwaches Geschöpf, wie der Mensch Gott gegenüber ist, so unausgesetzt im Auge zu haben und zu verfolgen? In den Ausdrücken liegt eine bittere Ironie, denn גִּדֵּל heisst *einen ehren, auszeichnen*, und שִׁית לֵב אֶל־אָדָם von Gott gesagt, bezeichnet gew. *seine fürsorgende Aufmerksamkeit* auf die Menschen, ebenso wie פָּקַד m. d. Accus., vgl. 1 Mos. 50, 24. Ps. 8, 5. 65, 10.; wie denn Ps. 8, 5. und 144, 3. durch Fragen gleichen Inhalts die Anerkennung der grossen Auszeichnung und der unverdienten Wohlthaten, welche dem Menschen von Gott zu Theil geworden und fortwährend zu Theil werden, dankbar ausgesprochen werden soll. Nur der Ausdruck בָּחַן, *prüfen*, d. h. die Geduld und Kraft des Menschen auf die Probe stellen, vgl. 34, 36., verräth den Sinn, in welchem Hiob von der Auszeichnung und steten Berücksichtigung des Menschen von Seiten Gottes spricht. — V. 19. Wie lange soll es noch so fortgehen, dass du mir nicht einen Athemzug Ruhe lässest? כַּמָּה] hier = עַד־מָה, wie lange? Ps. 35, 17. שעה מן oder מעל 14, 16., den zürnenden Blick von einem wegwenden. לא תרפני עד־בלעי רקי] dem Sinne nach = לֹא יִתְּנֵנִי הָשֵׁב רוחי 9, 18. עד־בלעי רקי] *bis ich meinen Speichel verschluckt habe*, ist sprüchwörtlicher Ausdruck zur Bezeichnung *der kürzesten Frist, eines Augenblickes*, auch im Arab. gebräuchlich. — V. 20. Gesetzt aber auch, dass ich diese unausgesetzte Aufmerksamkeit, die du mir widmest, veranlasst hätte durch Verschuldungen, so habe ich ja dadurch dir nicht schaden können; du hast also nicht nöthig, um ferneren Schaden von dir abzuwenden, Pfeil auf Pfeil gegen mich loszuschiessen. חטאתי] Bedingungssatz ohne Bedingungspartikel, wie häufig, s. *Ges.* §. 152, 4 a. *Ew.* §. 344 b. מה אפעל לך] Nachsatz, vgl. 35, 6. אפעל das Imperf., wie 1, 5., von einer wiederholten Handlung der Vergangenheit*). נצר האדם] Appos. zu לך. מִפְגָּע] Gegenstand des Angriffes = מַטָּרָה, Zielscheibe 16, 12. Klagl. 3, 12. Es liegt dem Ausdrucke das Bild von den Pfeilen Gottes 6, 4. zum Grunde. ואהיה עלי למשא] Folge davon, dass er so das stehende Ziel der

---

*) *Ew.* betrachtet die Worte מה אפעל לך als Accusativ zu חטאתי: gesetzt ich hätte gefehlt in dem Verhalten gegen dich; nach Sprache und Zusammenhang durchaus angemessen. O.

göttlichen Angriffe geworden ist: *so dass ich bin zur Last, (die) auf mich (fällt)*, so dass ich mir selbst zur drückenden Last bin, dass die Last der Angriffe, die ich aushalten muss, mich zu Boden drückt. Zum Ausdrucke vgl. 2 Sam. 15, 33., wegen ואהיה *Ew.* §. 232 d. — V. 21. Und wär' es nicht der Grösse Gottes weit würdiger, dem Sünder zu verzeihen, als ihn mit so scharfer Strafe unaufhörlich zu verfolgen? מָה] gew. vor *Gutturalen* mit Kamez, aber auch *ausserdem* nicht selten, *Ges.* §. 37, 1. *Ew.* §. 182 b. הֶעֱבִיר עָוֹן *das Vergehen vorübergehen lassen* (an den Augen des Richters), es hingehen (passiren) lassen, so dass der Ausdruck s. v. a. נָשָׂא פֶּשַׁע *vergeben.* Der Schluss dieser Anrede an Gott, das *Hingehenlassen* möglicher Verschuldung Hiobs durch abermalige Hinweisung auf sein nahes Ende begründend, kehrt zum Anfange V. 7. u. 8. zurück: *denn jetzt* (bald) *werd' in den Staub ich mich legen, und suchst du mich, so bin ich nicht mehr.* ושחרתני] Bedingungssatz, wie עיניך בי V. 8.

Cap. VIII.

Rede des Bildad.

Gedankengang: Im Namen der Drei ergreift nun Bildad das Wort. Er verweist dem Hiob seine heftigen und doch nichtigen Reden V. 2., und spricht seine Ueberzeugung dahin aus, dass Gott nie und nirgends anders handle, als es die Gerechtigkeit erfordere V. 3., und dass diese Gerechtigkeit sich überall müsse nachweisen lassen, im Schicksale der Kinder Hiobs eben so gewiss, als in der Wendung, welche Hiobs eigenes Schicksal genommen habe und weiter noch nehmen werde, daher demselben für die Zukunft eine bessere Gestaltung zu geben, von Hiob selbst abhänge V. 4—7. Damit Hiob ihm desto mehr Glauben schenke, weist er ihn an die Lehren der Väter im grauen Alterthume, welche seine Behauptung vollkommen bestätigen V. 8—19. Von ihnen mag Hiob lernen, wie Gott die Frommen und wie er dagegen die Frevler behandle, und was demnach er selbst sich von der Zukunft zu versprechen habe, näml. Begnadigung, wenn er zu jenen, sicheren Untergang aber, wenn er etwa zu diesen gehöre V. 20—22.

V. 2. מַלֵּל, dem poëtischen Sprachgebrauche angehörend, vgl. *Tuch* zu 1 Mos. 21, 7. ורוח כביר] Präd. des 2. Gl.: *und wie lange noch werden deines Mundes Worte sein ein heftiger Sturm,* d. i. wie lange sollen diese aufbrausenden Reden noch fortdauern? — V. 3. *Wird* (nicht: *soll*) *Gott beugen das Recht?*] d. h. er wird es nie, Gott wird stets als ein gerechter Gott handeln, der einem Jeden giebt, was ihm gebührt. Diesen allgemeinen Satz führt Bild. im Folgenden weiter aus, zuerst mit Beziehung auf das Schicksal der Kinder Hiobs V. 4., dann Hiobs selbst V. 5—7. — V. 4. אם steht nicht im Sinne von *weil,* sondern es setzt die Bedingung; das wirkliche Vorhandensein derselben will Bild. nicht untersuchen, sondern lässt es dahingestellt; er will nur auf das nothwendige Eintreten der Folge

aufmerksam machen, falls etwa die Bedingung sich gegeben finde. וישלחם ביד־פשעם] Nachsatz (vgl. 3, 25.): *so liess er sie hinfahren an der Hand ihrer Sünde,* näml. dahin, wohin diese sie führen musste, in's Verderben. Zu שִׁלַּח בְּיַד vgl. 3 Mos. 16, 21. Sinn: wenn deine Söhne, die so plötzlich dahingerafft wurden, sich gegen Gott versündigt haben, so ist sicher dieser schnelle Untergang die Strafe dafür gewesen. — V. 5—7. Umgekehrt kannst du für deine Person eben so sicher sein, dass, wenn du dich jetzt demüthig, wie es dem Menschen geziemt, und reuig an Gott wendest, er dich vor fernerem Unglücke bewahren, ja dich für deine gegenwärtigen Leiden reichlich entschädigen wird. Mit derselben Nothwendigkeit folgt dieses, wie jenes, aus dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit. V. 5. אתה] Gegensatz zu בָּנֶיךָ V. 4. — V. 6. enthält zunächst die nothwendige Ergänzung zu der V. 5. gestellten Bedingung, und bildet den Gegensatz zu der Bedingung des 4. V.; denn nicht auf das שַׁחֵר und הִתְחַנֵּן allein als solches kommt es an, sondern darauf, dass Hiob *fortan rein und rechtschaffen sei,* und dadurch zeige, dass er nicht in die Classe der רְשָׁעִים gehöre. כי־עתה] leitet den Nachsatz ein: *fürwahr dann.* יעיר עליך] *er wird Wache halten über dich,* d. h. hier: dir *zum Schutze* gegen neues Unglück. הֵעִיר עַל = שָׁקַד עַל Jer. 31, 28., wo der Ausdruck von beiderlei Bewachung, der feindlichen und der schützenden, steht. ושלם נות צדקך] wörtl.: *und wird wiederherstellen deine Unschuldsaue,* d. h. deine Aue, als eines Schuldlosen Aue, wird er wieder mit Heerden bevölkern. Das Perf. שלם wie 5, 20.; ebenso היה V. 7. נָוָה, die seltene Femininform von נָוֶה 5, 3.*). — V. 7. Wie Bild. es ihm voraussagt, so geschieht dem Hiob nach 42, 12. wirklich. Nach dieser letzteren Stelle bezeichnet רֵאשִׁית, eig. *das Frühere,* hier den früheren verlornen Glückszustand Hiobs, אַחֲרִית, *das Spätere,* den jetzt ihm verheissenen künftigen, gegen welchen jener, doch auch grosse (1, 3.), alsdann als etwas Unbedeutendes (מִצְעָר) erscheinen wird. והיה] im Masc. nach *Ges.* §. 144. *Ew.* §. 306 a.; dagegen steht יִשְׂגֶּה *nach* dem Subjecte אחריתך incorrecter Weise im Masc. *Ew.* will es daher auch nicht so unmittelbar zu אחריתך ziehen, sondern erklären: und deine Zukunft (wird sein) etwas das sehr wächst. Der Ausdruck wäre aber dann hart und gesucht**). — V. 8. Um diesem seinem Satze mehr Gewicht zu geben, beruft sich Bild. auf die überkommenen Lehren der Väter. שאל־נא] d. h. *erkundige dich bei ihm,* lass dir sagen, was es uns überliefert hat. רישון] die spätere, im Aram. gewöhnliche Form für ראשון, vgl. zu 15, 7. כּוֹנֵן mit der Ellipse לֵב, auch noch Jes. 51, 13., = שִׂים לֵב, wofür ebenso bloss

---

*) שלם nach Anderen: *integrum servavit* oder ähnlich, und נוה *Wohnung.* O.

**) Das Einfachste ist, יַשְׂגֶּה zu sprechen im Hiphil, vgl. Ps. 73, 12.: *und deine Zukunft wird er,* nämlich Gott, *sehr gross machen.* Doch bleibt dabei unerklärt, wodurch die überlieferte Aussprache überhaupt veranlasst werden konnte. O.

שִׂים gesagt wird 4, 20.*). לחקר אבותם] eig. *auf die Erforschung ihrer Väter,* d. h. auf das, was sie erforscht haben, auf ihre aus tiefer Forschung geschöpften Lehren. חֵקֶר bezeichnet sowohl *die Handlung des Erforschens* 34, 24. Richt. 5, 16. Ps. 145, 3., als *den Gegenstand desselben, das zu Erforschende;* der ersteren Bedeutung schliesst sich an die Bedeutung *tiefe Weisheit,* als Ergebniss der Forschung (so hier und 11, 7.), wobei der folgende Genit. als Subj. oder activ gedacht ist; der letzteren die Bedeutung *Tiefstes, Innerstes, Verborgenstes einer Sache,* als welches vorzugsweise Gegenstand des Erforschens ist (so 38, 16. und מֶחְקָר Ps. 95, 4.). Das Suff. in אבותם bezieht sich auf das Collect. דּוֹר רִישׁוֹן; nicht bloss an die letztvergangene Generation, sondern auch an deren Väter weist Bild. den Hiob, womit er sagen will, dass Hiob, möge er so weit hinauf fragen, als er immer wolle, überall, schon aus der grauen Vorzeit her, dasselbe hören werde. — V. 9. Grund, warum er ihn an die Vorzeit und nicht, wie Eliphas 5, 27. that, an eigene Erfahrungen, oder überhaupt an Erfahrungen der Zeitgenossen weist. תמול] substantivisch als Präd. gesetzt, ähnlich wie לֹא 6, 21. אנחנו] Gegensatz zu דּוֹר רִישׁוֹן und אָבוֹת. *Ein Gestern sind wir***), d. h. wir leben erst von gestern her, die kurze Zeit unseres bisherigen Lebens reicht nicht aus, um sichere Erfahrungen über den Gang der menschlichen Schicksale anstellen zu können. Und so ist es auch, wenn wir vorwärts schauen; die Tage, welche wir noch auf der Erde zu leben hoffen dürfen (diess sind die ימינו עלי־ארץ), gleichen *einem Schatten,* d. h. schwinden schnell dahin, wie ein Schatten. *Unser* Leben eignet sich also in keiner Weise, so zuverlässige Beobachtungen anzustellen und zu sammeln, wie die Väter in der Vorzeit bei der ungleich längeren Dauer *ihrer* Lebenszeit es konnten. צל] ein sehr häufiges Bild der Kürze des menschlichen Daseins Ps. 102, 12. 109, 23. Pred. 6, 12. Weish. 2, 5. u. a. — V. 10. schliesst sich an V. 9. an. הם] *die Alten.* מלבם] Gegensatz von מִפִּיהֶם, Worte, die nicht bloss *aus dem Munde* (vgl. V. 2.), sondern auch *aus dem Verstande* (לֵב) kommen, nicht bloss *gesprochene,* sondern auch *durchdachte.* Die Vorfahren, überhaupt die Alten, sind dem Hebräer zugleich die Weisen, vgl. 15, 7. 32, 7. 38, 21. — V. 11—19. Die Lehre der Alten, in Bild und Gegenbild ausgesprochen; das Bild V. 11. 12., das Gegenbild V. 13 ff. — V. 11. גמא] *das Papierschilf,* welches in den Sümpfen des Nils wächst und bis zehn Ellen hoch über das Wasser aufschiesst. בלא בצה] eig. *im Nicht-Sumpfe,* d. h. *ausserhalb* des Sumpfes, im Trocknen, vgl. *Ew.* §. 286 g. Die dem poetischen Sprachgebrauche angehörende Verbindung von לֹא mit einem

---

*) Der Gebrauch von כּוֹנֵן in der Stelle Jes. 51, 13. ist doch von dem in unserer Stelle wesentlich verschieden. Vielleicht ist hier יְבוֹנֵן zu lesen, vgl. 5 Mos. 32, 10. Die Construction mit לְ kann dabei keinen Anstoss gewähren. O.

**) Wenn nicht etwa zu lesen ist: מִתְּמוֹל, *von gestern,* seit kurzer Frist. O.

Subst. zur Bezeichnung des *entgegengesetzten* Begriffes kommt bei Hiob mehrmals vor, s. 10, 22. 16, 17. Im 2. Gl. entspricht diesem Ausdrucke ein gebräuchlicherer: בלי־מים] = בְּבְלִי־מַ׳ oder לִבְלִי־מַ׳, *in Ermangelung von* d. h. *ohne Wasser*. Wegen יִשְׂגֶּא vgl. *Ges.* §. 74. Anm. 21 a. Viele gute Auctoritäten lesen aber auch hier יִשְׂגֶּה wie V. 7., von שׂגה = שׂגא. — V. 12. Die Antwort auf die Frage des 11. V.: nie wird, wenn der Sumpf vertrocknet und das Wasser versiegt, das Schilf gedeihen; vielmehr wird es alsdann mitten in seinem Wachsthume, und lange bevor man daran denkt, es, weil es ausgewachsen, abzuschneiden oder auszureissen, und früher als alle Nachbarpflanzen, die es bis dahin in seinem Wachsthume überflügelt hat, *verwelken*. קָטַף = שָׁלַף Ps. 129, 6. ו im 2. Gl. adversativ: *und dennoch*. לפני־כל־חציר] eig. *im Angesicht alles Grases*, so dass alles Gras ringsherum es sieht, d. i. früher als alles Gras. — V. 13. So auch ist es mit dem Menschen, der Gottes vergisst; sein Loos ist das Loos der Sumpfpflanze, deren Boden vertrocknet; sein Glück kann nicht von Dauer sein, weil er nicht mehr auf dem rechten Boden steht, dem allein sicheren Boden der Frömmigkeit; es wird plötzlich enden, dem Wachsthume jener Pflanze gleich. Demnach, was die Alten lehren, ist dieses: dass, wie in der physischen, so auch in der sittlichen Welt dasselbe Gesetz der Ursache und Wirkung statt finde, dass, wie die Ursache des schnellen Verwelkens üppig aufschiessender Sumpfpflanzen in der Beschaffenheit ihres Bodens, näml. in dem Eintrocknen des Wassers zu suchen sei, ebenso auch die Ursache eines schnell zertrümmerten menschlichen Glückes in der Beschaffenheit des sittlichen Bodens, auf welchem der Mensch stehe, näml. in seinem Abfalle von Gott. Diese Lehre bestätigt also die von Bild. V. 3 ff. behauptete Gerechtigkeit Gottes. ארחות] *das Ergehen, das Schicksal*. תקות חנף] näml. auf den Bestand seines Glückes. — V. 14. Der allgemeine Satz V. 13. wird im Folgenden weiter ausgeführt. Ein solcher Mensch kann auf nichts mit Sicherheit bauen, alle Stützen brechen ihm unter den Händen, überall wankt unter ihm der Boden. יָקוּט] Imperf. Kal von קָטַט = קָצַץ; jedoch, dem Zusammenhange nach zu urtheilen, mit passiver Bedeutung: *abgeschnitten werden*, und mit voller Schreibart statt der gewöhnlichen einfachen יָקֹט, vgl. יָעוֹז von עָזַז Dan. 11, 12. *Ges.* §. 66. Anm. 2. Einige Handschriften haben dafür יָקוּט*). כֶּסֶל hier = כִּסְלָה 4, 6. בֵּית עַכָּבִישׁ] d. i. *Spinnengewebe*, Bild der Zerbrechlichkeit, auch im *Koran* Sur. 29, 41. — V. 15. Ausführung des Bildes vom Spinnenhause. Subj. zu יעמד und יקום ist ביתו. — V. 16. 17. Eine Zeitlang gleicht ein solcher Mensch einer üppig wuchernden Schling-

*) Hinter dem 2. Gl. von V. 13. befriedigt dieser Sinn wenig: *dessen Vertrauen abgeschnitten wird*. Ein Verbum קטט findet sich sonst nicht im A. T., und eine *passive* Bedeutung für קטט (oder קוט) anzunehmen, bleibt immer bedenklich. Eher könnte eine bloss intransitive Auffassung zugestanden werden, etwa: *abreissen*. Das 2. Gl. liess jedenfalls etwas Anderes hier erwarten, nur freilich nicht den von *Reiske* vermutheten *Kürbis*. O.

pflanze. V. 16. הוא geht auf den שֹׁכַח־אֵל und חָנֵף des 13. V. רטב לפני־שמש] *saftvoll ist er Angesichts der Sonne,* d. h. im Sonnenschein, in der Gluth der Sonne, wo andere Pflanzen verdorren, gedeiht er und bleibt frisch; anders das לִפְנֵי־שֶׁמֶשׁ Ps. 72, 17. ועל־גנתו יונקתו תצא] *und über seinen Garten hin,* d. h. über den Boden des ganzen Gartens hin, *laufen seine Schösslinge,* sie überziehen ihn ganz; das Suff. in גַּנָּתוֹ bezieht sich auf den חָנֵף, als Pflanze gedacht: *sein Garten,* d. h. der Garten, in welchem er wurzelt. — V. 17. *Auf Steinhaufen verschlingen sich seine Wurzeln, Gemäuer blickt er an.* גל] *Steinhaufen, Schutt.* בית אבנים] *steinerne Mauern.* יחזה] *Die Pflanze schaut das Gemäuer an,* ist poetischer Ausdruck für: sie ist an demselben emporgewachsen, hat dasselbe bis oben hinauf umschlungen, so dass das Haupt nun gleichsam herabsieht auf das umzogene Gemäuer. — V. 18. Aber plötzlich kann die Pflanze ausgerissen werden, und mit Einem Mal ist dann dieses ganze kräftige Leben für immer dahin, man kommt in den Garten, man sieht die Mauer, aber keine Spur mehr von ihr, welche einst Garten und Mauer beherrschte. So auch ist es mit dem חָנֵף. Aus heiterem Himmel kann ihn plötzlich ein Schlag treffen, und unter diesem Einen Schlage stürzt das ganze Gebäude seines so fest geglaubten Glückes zusammen, Alles verlässt ihn, seine Heimath stösst ihn als einen Fremden aus. *Vertilgt er ihn von seiner Stätte*] Als Subj. zu יבלענו ist *Gott* zu denken, vgl. zu 3, 20.; als Object wieder der als Pflanze dargestellte חָנֵף. Das 2. Gl. wörtl.: *so verleugnet sie (seine Stätte) ihn (sprechend): ich sah dich nicht,* d. h. so zieht sich Alles von ihm zurück, seine nächsten Umgebungen, statt ihm beizuspringen und sein Unglück ihm zu erleichtern, wollen ihn gar nie gekannt haben, schämen sich seiner, als eines von Gott gezeichneten Sünders. — V. 19. Das ist die ganze Lust seines Wandels, und mit seinem Tode ist auch jedes Andenken an sein Dasein verschwunden, er scheidet, ohne eine Lücke zu hinterlassen, denn sofort nehmen Andere die Stätte ein, die *er* bewohnt hatte. Im 2. Gl. wieder Rückkehr zum Bilde von der Pflanze; עפר also *der Boden, auf welchem die Pflanze geblüht hatte,* d. h. Haus und Hof, wo der Sünder gelebt hatte. אחר] *andere Pflanzen,* nicht nothwendig derselben Art, also auch nicht nothwendig *andere Sünder;* der Sing. ist collectiv aufzufassen, daher mit dem Plur. construirt, *Ges.* §. 143, 1. *Ew.* §. 307 b. — V. 20—22. Nutzanwendung, welche Bild. von dieser Lehre der Alten auf Hiob macht. V. 20. Nicht nur im Schicksale der Sünder, wie die Alten lehren, sondern ebenso auch in dem der Frommen geht Alles nach dem Gesetze der Gerechtigkeit. לא יחזיק ביד־מרעים] *er fasst die Bösen nicht bei der Hand,* näml. um ihnen zu helfen. — V. 21. zeigt, was demnach Hiob zu erwarten habe, wenn er fortan תָּם וְיָשָׁר sei. Wörtl.: *bis dass er füllet deinen Mund mit Lachen* u. s. w. עד] als Conjunct., hier wie 14, 6., so dass es sich anschliesst an ein vorhergehendes oder aus dem Vorhergehenden zu ergänzendes Verbum, und *den Grad* ausdrückt, *bis auf welchen* die vorher genannte Handlung statt findet oder statt

finden soll. Hier schliesst es sich an den im 1. Gl. des 20. V. liegenden Gedanken an: *Gott wird mit dir sein.* Also *bis auf den Grad* soll es unter der vorausgesetzten Bedingung mit Hiobs Wiederherstellung kommen, dass sein Mund, anstatt wie er sich jetzt zu lauter Klagen aufthut, sich öffnen wird zu Dank- und Jubelgesängen an Gott, seinen Retter. Andere (*Houbigant, Cocc., Ew.*) lesen עֹד, d. i. עוֹד, *noch*, d. i. einst, *wird er füllen.* ימלה] incorrecte Schreibart für יְמַלֵּא, vgl. *Ges.* §. 74. Anm. 21 b. — V. 22. ist im 1. Gl. Fortsetzung von V. 21. *Deine Hasser*, d. i. deine Feinde, welche sich deines jetzigen Unglückes freuen, *werden sich in Scham kleiden*, d. h. tief beschämt werden, wann sie dich, anstatt *untergehen*, herrlich sehen errettet werden. Zum Ausdrucke לָבַשׁ בֹּשֶׁת *sich in Scham kleiden*, d. h. mit Scham erfüllt werden, vgl. Ps. 109, 29. Im 2. Gl. deutet Bild. zum Schlusse nochmals darauf hin, was dagegen das sichere Loos der Frevler sei, was also auch Hiob zu erwarten habe, wenn er etwa zu diesen gehöre. וְ adversativ.

Cap. IX. X.

Hiobs Antwort.

Cap. IX. Gedankengang: In seiner neuen Entgegnung berücksichtigt Hiob nicht bloss die letzte Rede des Bildad, sondern auch zugleich die frühere des Eliphas, und diese vorzugsweise. Anknüpfend daran, dass El. ihn (4, 17 ff.) auf den unendlichen Abstand des Menschen von Gott, und auf die Unmöglichkeit, dass Ersterer dem Letzteren gegenüber sein Recht behaupte, hingewiesen hatte, erwiedert Hiob, dass er dieses nur zu gut wisse, und die Uebermacht Gottes, gegen welche jedes menschliche Beginnen erfolglos, ihm wohl bekannt sei V. 2—4. Auch *er* weiss von der göttlichen Allmacht, auf welche ihn El. im weiteren Fortgange seiner Rede, als auf die Quelle, woher ihm Hülfe und Rettung kommen werde, verwiesen hat (5, 8 ff.), viel zu sagen; er zeigt, wie ihre schreckhaften Wirkungen sowohl die Natur V. 5—10., als der Mensch selbst V. 11—13., erfahre. Darum kann es ihm nicht beifallen, gegenüber einem so furchtbaren Gegner sich in einen Rechtsstreit einzulassen V. 14. 15. Erschiene auch wirklich Gott, so könnte sich Hiob nur fürchten; denn was dürfte er nach der bisherigen schonungslosen Behandlung von Seiten Gottes und da ja doch in allen Dingen dieser das Recht auf seiner Seite behält, für sich erwarten? V. 16—19. Nein, diesem gewaltigen Gegner gegenüber müsste seine Vertheidigung vielmehr in eine Selbstanklage umschlagen! V. 20. Aber diess soll ihn nicht hindern, das Bekenntniss seiner Unschuld unverholen auszusprechen, mögen die Folgen einer so entschiedenen Sprache sein, welche sie wollen V. 21., es auszusprechen, dass Alles Eins sei, ob einer schuldlos oder schuldig V. 22., dass Gott noch seine Lust habe an der Schuldlosen plötzlichem Untergange V. 23., dass die Erde unter die Herrschaft der Bösen gestellt sei, und es nicht erst der Frage be-

dürfe, wer dieses also geordnet habe? V. 24. Ist nicht sein eigenes Schicksal der Beweis für das Gesagte? Von Wiederkehr des Glückes haben ihm die Freunde gesprochen; aber, ohne eine Spur derselben zu sehen, vielmehr jeden Augenblick, da er sich zu fassen, sein Elend zu vergessen sucht, von neuen Schmerzen auf's Neue an sein Elend, und an die Gewissheit, dass Gott ihn nicht retten werde, erinnert, sieht er auf eilendem Strome das Ende seiner Tage herankommen V. 25—28. Als ein Schuldiger also soll er fortan dastehen! Wozu nun noch sich damit abmühen, einen Beweis seiner Unschuld zu rüsten? V. 29. Erschiene auch Gott, so würde, wie er schon gesagt, sein Beweis gerade in den Gegenbeweis umschlagen, weil er vor dem übermächtigen Gegner aus Furcht nicht vermöchte frei zu sprechen, und nur sich verwirren würde V. 30—33. Aber sobald er vor Gottes Erscheinung nicht zu erschrecken brauchte, und von seiner Uebermacht nichts zu besorgen hätte, wollte er offen und frei vor ihn hintreten und sprechen, denn in seinem Gewissen liegt kein Grund, vor Gott zu beben V. 34. 35.

V. 2. Beziehung auf 4, 17. כי־כן] wird durch das 2. Gl. näher erklärt. עם־אל] *neben Gott*, d. h. wenn er neben ihm sein sittliches Recht, seine Unschuld behaupten wollte. — V. 3. 4. Weitere Ausführung von V. 2., aus welcher El. ersehen mag, wie er dem Hiob mit jenem als höhere Offenbarung ihm angekündigten Satze durchaus nichts Neues gesagt habe. V. 3. Subj. zu beiden Verbis ist *der Mensch*, vgl. V. 14. und 13, 3. Wenn der Mensch auch Lust hätte, mit Gott zu hadern, sich, um seine Gerechtigkeit zu behaupten, mit ihm in einen Streit einzulassen, so würde ihm diese Lust bald vergehen, weil er sich unvermögend sähe, sich über alles das zu verantworten, was Gott ihm vorlegen würde, um den Beweis für seine Behauptung zu erhalten. אחת מני־אלף] auch nur eines von den tausend Dingen, über die ich von Gott befragt würde. — V. 4. Denn einem so *gescheidten Frager*, und zugleich einem so *mächtigen* Gegner gegenüber, welcher Mensch müsste nicht den Kürzeren ziehen? חכם לבב ואמיץ כח] Cas. absoll., welche wieder aufgenommen werden in אליו*). הִקְשָׁה אֶל mit der Ellipse עֹרֶף, eig. *den Rücken steif machen gegen einen, sich einem entgegenstellen, Trotz bieten,* hier von dem festen Beharren des Menschen auf der Behauptung seines Rechtes. שָׁלֵם *unversehrt, ganz bleiben,* hier: unter der Uebermacht des Gegners nicht brechen. — V. 5—10. Begründung des eben Gesagten durch Nachweisung der gewaltigen Macht Gottes in der Natur; welche Schilderung eine Parallele sein soll zu der 5, 9—16. von El. gegebenen, und diesem zeigen will, dass auch davon Hiob ebensowohl, als er, unterrichtet sei. Hob El. mehr die tröstende und beruhigende Seite der göttlichen Allmacht hervor, so Hiob mehr die schreckende und niederschlagende. V. 5. Die Rede ist von

---

*) Ich ziehe es vor, das 1. Gl. auf den Menschen zu beziehen in diesem Sinne: *wenn auch* (noch so) *weise und stark,* wer vermöchte unversehrt ihm Trotz zu bieten? O.

Bergstürzen, wobei Thäler zu Bergen, und so die Berge gleichsam versetzt werden. המעתיק] mit dem Artikel, schliesst sich entweder an das Pronomen in אליו an, oder ist Prädicat in einem neuen Satze: *er ist es, der Berge versetzt;* dasselbe gilt von den folgenden Participien. ולא ידעו] *und man merkt es nicht* (die 3. Plur. für den unbestimmten Subjectsausdruck), d. i. *unversehens, plötzlich;* vgl. z. B. Ps. 35, 8. Im 2. Gl. geht אשר auf das Subj., entsprechend dem Artikel im 1. Gl. — V. 6. Gott der Urheber des Erdbebens. המרגיז ממקומה] *er macht sie aufbeben von ihrer Stelle* Jes. 13, 13., in Folge davon, dass, wie es im 2. Gl. heisst, *ihre Säulen erschüttert werden.* Die Vorstellung von Säulen oder Grundfesten, auf denen die Erde ruhe, ist mehrmals im A. T. ausgesprochen, vgl. 38, 6. Ps. 75, 4. 104, 5. Es scheint, dass man sich die höchsten Berge als diese Säulen dachte, so nämlich, dass man die Erdscheibe zwischen die Wurzeln oder Fundamente der Berge hineingelegt, und davon als wie von Klammern zusammengehalten glaubte; vgl. übrigens zu 26, 7. — V. 7. Bei Tage das Sonnenlicht, des Nachts die Gestirne zu verfinstern, steht ebenso in Gottes Gewalt. ולא יזרח] *und sie strahlt nicht* (mehr). זָרַח steht nicht bloss vom *Aufgange der Sonne,* sondern auch vom Erglänzen des Lichtes überhaupt Jes. 58, 10. יחתם] eig. *er legt ein Siegel um* (בְּעַד) *sie,* d. i. er verhüllt ihren Glanz. — V. 8. Das 2. Gl. zeigt, dass vom Gewitter die Rede ist; demnach ist נָטָה im 1. Gl. nicht *ausspannen* (wie es die alten Verss. geben nach Ps. 104, 2.), sondern *neigen,* wie Ps. 18, 10.: *er neigt den Himmel,* näml. zur Erde nieder; gehen die Wolken tiefer, wie es beim Gewitter der Fall ist, so scheint sich der Himmel auf die Erde niederzusenken; Gott ist's, welcher diess bewirkt, und zwar לבדו, *er allein,* ohne irgend eine mitwirkende Kraft, vermag dieses ganze weit ausgedehnte Gewölbe niederzudrücken. על־במותי־ים] *auf den Höhen des (Wolken-) Meeres.* Die hoch aufgethürmten Gewitterwolken werden als ein hohes Meer dargestellt, auf welchem Jehova hin- und herfährt, das Gewitter leitend. So steht יָם auch 36, 30., und מַיִם Ps. 29, 3. Sachparallelen: Ps. 18, 12. Nah. 1, 3. Hab. 3, 15.*). — V. 9. עָשָׂה *schaffen.* Der Dichter lenkt mit diesem allgemeinen Ausdrucke, welcher sich allerdings nicht ganz passend an die bisherigen besonderen Erweisungen der göttlichen Allmacht anschliesst, auf den Schluss der Schilderung V. 10. ein, wo derselbe Ausdruck wiederkehrt. *Eichh., Win.* (WB.), *Umbr.* geben עָשָׂה die Bedeutung *verhüllen,* nach dem arab. غشى; nur *scheinbar* passender, da diese *Verhüllung* nur eine Wiederholung der *Verfinsterung der Gestirne* im 2. Gl. von V. 7. wäre; auch ist weder 15, 27. noch 23, 9. eine Nothwendigkeit vorhanden, von dem hebr. Sprachgebrauche des Wortes

*) Dass das Wort נטה im 1. Gl. eine doppelte Erklärung zulässt, muss zugegeben werden; das 2. Gl. kann aber für die Erklärung des ersten um so weniger maassgebend sein, da der Gebrauch von ים für das *Wolkenmeer* mit Recht bezweifelt werden darf, und namentlich durch 36, 30. auf keinen Fall erwiesen werden kann. O.

abzugehen. עַשׁ] nur hier vorkommend, doch wahrsch. identisch mit עַיִשׁ 38, 12., ein Gestirn. Bei völlig dunkler Etymologie ist die specielle Bedeutung sehr unsicher. Die alten Uebers. bieten nichts Zuverlässiges dar und beobachten überhaupt in der Uebertragung der hebr. Sternnamen weder Genauigkeit, noch auch Gleichförmigkeit an den verschiedenen Stellen. *Luth.*: der *Wagen*; die *Züricher Uebers.*: der *Heerwagen*, d. i. der grosse Bär. Ebenso die meisten neueren Erklärer, und zwar mit Rücksicht auf eine Nachricht bei *Niebuhr* (Beschr. v. Arabien S. 113 f.), welche einer neuen Prüfung an Ort und Stelle bedarf, ehe man sich ganz darauf verlassen kann. *Ew.* denkt an den Stern Capella. כסיל] auch noch 38, 31. u. Am. 5, 8., der hebr. Name des Sternbildes *Orion*; eig. *der Thor*. Die Vorstellung von einem an dem Himmelsgewölbe daherschreitenden Riesen, welche wir bei den Griechen, Arabern, Persern mit der Anschauung dieses Gestirnes verbunden finden, scheint auch bei den Hebräern verbreitet gewesen zu sein. Ihnen aber ist jener Riese ein כְּסִיל, *ein Thor*, d. h. nach hebr. Begriffen zugleich *ein Gottloser*, und die Versetzung desselben an den Himmel betrachteten sie nicht als eine Auszeichnung, sondern als eine Strafe; vgl. 38, 31., wo anstatt des Gürtels des griechischen Helden Orion von *Fesseln des Kesil* die Rede ist. Grosse Wahrscheinlichkeit hat die von *Michaelis* (Supplemm. ad lex. hebr. p. 1319 ff.) ausgeführte Ansicht, dass unter diesem *Thoren* oder *Gottlosen* Nimrod zu verstehen sei, welcher nach *Joseph.* Archäol. 1, 4. §. 2. in der hebr. Sagengeschichte als ein Aufrührer gegen Gott, der die Menschen zum Abfalle von Gott verführte, und aus Uebermuth gegen Gott den Thurm zu Babel erbauen liess, erscheint. LXX hier: Ἕσπερος*), dag. 38, 31.: Ὠρίων. *Vulg.*: Orion. *Peschito:* גִּבּוֹר (wie Nimrod 1 Mos. 10, 8. genannt wird). כימה] auch noch 38, 31. und Am. 5, 8. genannt, eig. *das Häuflein*, so dass der Name seiner Etymologie nach (s. die WBB.) dem griech. Πλειάς entspricht, und daher wahrsch. das unter den Benennungen Pleiaden, Siebengestirn, Gluckhenne bekannte Sternhäuflein am Rücken des Stieres bezeichnet. Auch der arab. Name ist dem hebr. entsprechend. *Vulg.* hier: *Hyades*, unten dag.: *Pleiades*. Für die Hyaden, eine den Pleiaden ähnliche Sterngruppe, ebenfalls im Sternbilde des Stieres, wäre כִּימָה allerdings auch eine entsprechende Bezeichnung, allein der Sprachgebrauch des griech. und des arab. Ausdruckes entscheidet für die *Pleiaden*. חדרי תמן] *die Kammern des Südens*, d. h. *die verhüllten Himmelsräume der südlichen Halbkugel*. — V. 10. Schluss dieser Schilderung, wobei Hiob des El. eigene Worte 5, 9. aufnimmt. — V. 11—13. Und wie die Natur, so empfindet auch der Mensch die Allgewalt Gottes und ihre Schrecken! Da fährt er plötzlich in Sturmesbrausen an einem vorüber und man gewahrt ihn nur nicht, packt einen an und jeder Widerstand ist vergebens, da müssen die stärksten Kräfte sich beugen! V. 11. Plötzliche Schläge des Unglücks, welche den Menschen treffen, werden dargestellt als Wir-

*) Vielmehr wohl Ἀρκτοῦρος, vgl. *J. D. Michaelis*, Suppl. p. 1902 f. O.

kungen des im Zorne unsichtbar an dem Menschen vorüberrauschenden Gottes; dieses *Vorüberfahren* bezeichnen die beiden Ausdrücke עָבַר und חָלַף: jenes der gewöhnliche, auch 1 Kön. 19, 11. vorkommende, dieses der poetische Ausdruck, der schon oben 4, 15. da war. — V. 12. יחתף] näml. im Vorüberfahren; als Obj. ist zu denken: *jeder, an welchem er so vorüberfährt.* — V. 13. לא־ישיב אפו] *er lässt nicht zurückkehren seinen Zorn,* näml. *zu sich selbst,* von welchem der Zorn (der als ein ausfahrender Rauch oder Hauch dargestellt wird Ps. 18, 9. 16.) ausging, d. h. *er hört nicht auf zu zürnen,* näml. früher, als bis er das ausgeführt hat, was er beschlossen, so dass es also ganz unmöglich ist, seinem Zorne, wenn er ihm einmal den Lauf lässt, Einhalt zu thun. Zum Ausdrucke vgl. Jes. 5, 25. Letzteren Gedanken drückt bestimmter das 2. Gl. aus. רהב] ausser diesem Buche nur noch an ein paar Stellen der Psalmen und des Jesaia vorkommend, erscheint Ps. 87, 4. und Jes. 30, 7. als *symbolischer Name Aegyptens.* Das Wort ist vielleicht ägypt. Ursprungs, aber, wie andere ägypt. Wörter, bei der Uebertragung in's Hebr. so umgebildet, dass es auch hier eine Etymologie gab, näml. von רָהַב, *ungestüm sein, toben.* Der hebr. Name muss aber auch noch *eine andere Bedeutung* gehabt haben, denn Jes. 51, 9. und Ps. 89, 11. ist *vom Erschlagen Rahabs durch Gott* die Rede, und die erstere Stelle führt auf die bestimmtere Vorstellung, dass Rahab *ein Seeungeheuer* (תַּנִּין) gewesen, welches in den Tagen der Vorzeit von Gottes mächtigem Arme niedergestreckt worden sei. Vergleicht man in unserem Buche 26, 12. u. 13., wo Rahab neben dem Sternbilde des Drachen genannt wird, und die griech. Uebersetzung unserer Stelle: ὑπ᾽ αὐτοῦ ἐκάμφθησαν κήτη τὰ ὑπ᾽ οὐρανόν, so wird man auf die Vermuthung geführt, dass *Rahab der Name eines Sternbildes* sei. Demnach erhält die Ansicht *Ew.'s* die grösste Wahrscheinlichkeit, dass רַהַב, urspr. Name Aegyptens, *mythologische Benennung geworden sei eines Seeungeheuers* (wobei der Name Aegyptens zunächst an das Krokodil denken liess), *welches nach der Sage einst in einem grossen Kampfe sammt allen seinen Helfern von Gott besiegt, zum Beispiel der Strafe als Sternbild am Himmel festgeschmiedet wurde.* Am nächsten liegt es, an das Sternbild des *Wallfisches* zu denken, als an welches sich dieser Mythus bei den Hebräern anknüpfte; die Namen desselben bei den Alten: κῆτος, πρίστις, πρῆστις, *bellua, balena* u. a. s. bei *Lach* Anleit. zur Kenntn. der Sternnamen, Leipz. 1796. S. 105 ff. *Ideler,* Unters. über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen, Berl. 1809. S. 208 ff. Die עזרי־רהב sind demnach jene Helfer Rahabs im Kampfe mit Gott, und der Sinn der Stelle dieser: Gott, wenn er einmal zürnt, lässt von seinem Zorne nicht ab, bis er vollführt hat, was er beschlossen; da ist auch der stärkste Widerstand vergebens; hat doch selbst Rahab mit seinen Helfern umsonst gegen ihn angekämpft! שחחו] *haben sich* (einst) *gebeugt.* — Die gewöhnliche Erklärung: *unter ihn beugen sich trotzige Helfer,* hat gegen sich, dass man durchaus nicht sieht, von *wessen* Helfern die Rede sei, während der Zusammenhang eine bestimmte

Art solcher עֹזְרִים, die als Beispiel eines vergeblichen Widerstandes gegen Gott angeführt werden konnten, fordert*). — V. 14—20. Von dem über diese Allgewallt Gottes Gesagten macht Hiob nun die Anwendung auf sich selbst, wenn er sich Gott gegenüberstehend denkt, so dass die Rede sich wieder an V. 2—4. anknüpft. V. 14. Geschweige, dass *ich* ihm könnte Rede stehen, dass ich im Stande wäre, die passenden Worte zu finden, אנכי ich schwacher, ohnmächtiger Mensch, Gegensatz zu den עֹזְרֵי־רַהַב des 13. V. בחר דברים עם] *die Worte wählen im Gespräche mit einem*, d. h. die Ausdrücke abwägen, damit man immer den passendsten treffe, wozu es neben der Sprachgewandtheit auch der Unbefangenheit und Ruhe bedarf, und diese eben ist es, welche der Mensch gegenüber der Majestät Gottes nicht zu behaupten vermöchte. — V. 15. Selbst im Bewusstsein meines Rechtes hätt' ich doch nicht den Muth, mit Gott zu rechten; nur um Gnade flehen zu ihm, meinem Richter, könnt' ich! אשר schliesst sich an אנכי des 14. V. an. אם צדקתי] *wenn das Recht auch wirklich auf meiner Seite ist, auch als* צַדִּיק. למשפטי] Part. Poël. שָׁפַט *richten*, Po. שׁוֹפֵט *Richter sein, Recht sprechen gegen einen Anderen*. — V. 16. *Rief ich und er antwortete mir, nicht möcht' ich es glauben, dass meine Stimme er höre!*] קָרָא hier *in ius vocare*. עָנָה *auf den Ruf antworten*, also *erscheinen, sich stellen*. Der Nachsatz beginnt (ohne וְ, wie V. 3.) mit לא אאמין. Sinn desselben: ich würd' es vor Furcht gar nicht glauben wollen, dass er auf meinen Ruf wirklich Ja sage und zu kommen bereit sei. — V. 17. 18. Begründung dieser Furcht mit der schonungslosen Behandlung, welche er bis dahin von Gott erfahren hat und fortwährend erfährt. V. 17. אשר geht auf das Subj. in יַאֲזִין V. 16. שׁוּף m. d. Accus. der Person, eig. *einen anschnauben*, nach *Umbr*. s. v. a. שָׁאַף, hier *einen anfahren*, ein ähnlicher Ausdruck wie V. 11. — V. 18. schliesst sich an אֲשֶׁר des 17. V. an. השב] für לְהָשֵׁב, wie 3, 8. — הֵשִׁיב

*) רַהַב, in pausa רָהַב, steht als Bezeichnung für *Aegypten* fest, nach den Stellen: Jes. 30, 7. (obgleich dort die Gestalt des Textes etwas bedenklich ist); Ps. 87, 4. Jes. 51, 9. und der damit verwandten Stelle Ps. 89, 11. Aus Jes. 51, 9. und bei Vergleichung von Ps. 74, 13 f. 68, 31. Jes. 27, 1. Ez. 29, 3. 32, 2. wird aber klar, dass רהב zunächst als eine Art von κῆτος anzusehen ist, welches dann zur *symbolischen* Bezeichnung Aegyptens diente. Dieses Resultat wird bestätigt durch Hiob 26, 13., insofern dort unter רהב ebenfalls nothwendig ein Seeungethüm verstanden werden muss, vielleicht wieder als Symbol Aegyptens (s. unten), schwerlich aber ein solches, das an den Himmel versetzt worden. Damit würde dann meines Bedünkens jeder Grund wegfallen, in unserer Stelle an irgend einen alten, sonst unbekannten hebräischen Mythus zu denken; vielmehr wird man am natürlichsten auch hier bei der Deutung auf Aegypten stehen bleiben. Aegyptens Helfer wären etwa seine Krieger, eben das vom Heere geschlagene Heer. — Bei der durchaus hebräischen Form des Wortes רהב und weil dasselbe als symbolischer Name im A. T. dem Hebräer nothwendig an sich verständlich sein musste, wird jeder Versuch zur Erklärung aus dem Aegyptischen abzuweisen und die Benennung jenes Seeungeheuers auf den hebr. Wortstamm רהב zurückzuführen sein. Die Grundbedeutung dieses Stammes scheint die des *Tobens* gewesen zu sein; damit wird man zur Noth auch für diesen Zweck ausreichen. O.

רוּחַ *respirare.* כִּי] nach dem vorhergehenden לֹא, *sondern.* Ueber den Bindevocal *a* des Suff. in יַשְׂבִּעַנִי statt des im Imperf. gewöhnlichen *e* s. *Ew.* §. 249 d. — V. 19. Ueberhaupt, wie sollte sich Hiob nicht fürchten, neben den sich hinzustellen, welcher überall, mag es auf physische Kraft ankommen oder auf das Recht, der Mächtigere ist? אִם־לְכֹחַ אַמִּיץ] *wenn auf Kraft des Starken es ankommt,* אִם־לְמִשְׁפָּט] *wenn auf das Recht.* הִנֵּה und מִי יוֹעִידֵנִי als Worte Gottes aufzufassen, welcher erklärt, es mit Jedem, der ihn herausfordert, aufzunehmen. Ueber הוֹעִיד an dieser Stelle s. *Ges.* und *Win.* in den WBB.*). — V. 20. Die Summe des von V. 14. an Gesagten ist diese, dass sich Hiob durchaus unfähig erkennt, seine Unschuld Gott gegenüber zu behaupten, nicht im Gefühle seiner Schuld, sondern aus Furcht und Befangenheit vor der Uebergewalt seines Gegners und Richters. פִּי יַרְשִׁיעֵנִי] *mein Mund würde mich verurtheilen,* mein eigener Mund, anstatt zu meinen Gunsten zu reden, würde, weil es ihm an den rechten Worten gebräche (V. 14.), vielmehr gegen mich zeugen, so dass Gott mich schuldig erfinden müsste**). תָּם אָנִי schliesst sich an die Bedingungspartikel des 1. Gl. an. Subj. zu וַיַּעְקְשֵׁנִי ist Gott, welcher als Gegner und Richter in Einer Person zu denken. הֶעְקִישׁ *einen als* עִקֵּשׁ (Gegensatz von תָּם וְיָשָׁר) *darstellen und erklären;* die Form ist Imperf. Hiph. (nicht Kal), vgl. 1 Sam. 14, 22. 17, 25. und *Ges.* §. 52. Anm. 4. — V. 21. Also niemals soll Hiob dazu gelangen, seine Unschuld vor Gott darthun zu können, und doch trägt er das Bewusstsein derselben in sich! So will er sich denn wenigstens damit schadlos halten, dass er offen und rücksichtslos es ausspricht: *er sei unschuldig.* Mag aus dieser Erklärung für ihn erwachsen, was da will, ihn kümmert sein Leben nicht mehr. Das Bekenntniss seiner Unschuld spricht er aus in תָּם אָנִי; indem er dabei dieselben Worte braucht wie V. 20., will er sagen, dass es sich wirklich so verhalte, wie er vorher nur bedingungsweise es ausgesprochen habe. לֹא־אֵדַע נַפְשִׁי] *um mein Leben,* wenn etwa diesem sollte Gefahr erwachsen aus meiner Erklärung, wenn diese Behauptung meines Rechtes mir sollte als schwere Sünde angerechnet werden, und ich sie mit dem Leben büssen müsste, *kümmere ich mich nicht.* יָדַע m. d. Accus. häufig: *sich um etwas bekümmern, sorgen,* z. B. 1 Mos. 39, 6. לֹא יָדַע also s. v. a. מָאַס, welches sofort folgt. — V. 22. Muss er aber als ein Unschuldiger leiden, so ist die weitere Folge diese, dass Unschuldigen und Schuldigen mit demselben Maasse gemessen werde; und ist

---

*) הִנֵּה] Die Kürze des Ausdrucks hat Anstoss erregt; *Schnurrer* (Dissertatt. p. 244.) wollte הֲנֻחוֹ lesen, vgl. Jer. 18, 3. im K'tib. Wenn jedoch die Worte מִי יוֹעִידֵנִי Gott in den Mund gelegt werden müssen, wofür Jer. 49, 19. 50, 44. spricht, so wird es rathsam sein, bei der masoretischen Lesart zu bleiben und zu erklären: *da bin ich,* zum Kampfe bereit. O.

**) Nach dem Parallelgliede liesse sich vermuthen, dass hier פִּיו zu lesen wäre; auch das Folgende würde sich dann ganz bequem anschliessen. Dieselbe Aenderung empfehle ich bei Jes. 34, 16. O.

dem also, warum sich scheuen, diess frei herauszusagen? אחת־היא] scheint nach der Erklärung des *Targ.*: חֲדָא מְכִילָא הִיא *una mensura est*, eine abgekürzte Redeformel zu sein, so dass sich die Femininformen auf ein im Sprachgebrauche ausgelassenes Nomen, wie מִדָּה, beziehen: *Eins ist das Maass hier und dort, es geht dem Einen wie dem Anderen, Alles ist Eins.* על־כן אמרתי] *darum*, näml. weil es für das Schicksal des Menschen völlig gleichgültig ist, wie er handle, und wie er sich äussere, *sag' ich frei heraus.* תם ורשע הוא מכלה] Mit dieser Behauptung tritt Hiob in geraden Gegensatz zu El.'s (4, 7 ff.) und Bild.'s (Cap. VIII.) Satze. הוּא geht auf Gott, welchen er im Unwillen gar nicht nennt. — V. 23. Und nicht genug hat er daran, dass er Unschuldige wie Schuldige untergehen lässt, sondern, *wenn einen Unschuldigen seine Geissel jählings tödtet, so hat er noch seine Lust daran.* אם] Bedingungspartikel; der Nachsatz (ohne ו, wie V. 3. 16.) beginnt mit למסת. שוט] *eine Geissel Gottes*, z. B. eine schwere Krankheit; vgl. שֵׁבֶט 37, 13. Obj. zu ימית sind die נקים des 2. Gl. מַסָּה eig. *Versuchung*, dann, wie *πειρασμός* im N. T., *das, womit man von Gott versucht wird, Leiden, Unglück.* — V. 24. Und wie Gott selbst mit den Menschen verfährt, so lässt er auch die Menschen gegen einander verfahren; die Frevler sind es, welche auf Erden herrschen, und für den Unschuldigen ist bei den verblendeten Richtern kein Recht zu finden. Wer aber anders, als Gott, sollte diess so geordnet haben? So sieht es mit den Behauptungen der Freunde 5, 9 ff. 8, 20. aus! פני־שפטיה יכסה] *das Antlitz ihrer Richter verhüllt er*, so dass sie Recht und Unrecht nicht mehr sehen, also auch ein gerechtes Urtheil nicht mehr sprechen können = *er verblendet sie.* אם־לא אפו מי־הוא] d. i. אם־לא הוּא אֵפוֹ מִי יְכַסֶּה, *wenn nicht er es ist, der es verhüllt, wer ist es denn?* אפו, ausser diesem Buche אֵפוֹא geschrieben, in lebhafter Frage; אפו מי *quis quaeso?* Häufiger steht es *hinter* dem Fragewort; *vor* demselben, wie hier, auch 24, 25. und 1 Mos. 27, 37.; im Sinne von כֵּן wird es nicht gebraucht, daher die Verbindung desselben mit אם לא *si non ita est* (*Ges.* u. A.) unrichtig ist*). — V. 25. scheint sich an die Worte תָּם וְרָשָׁע הוּא מְכַלֶּה des 22. V. anzuschliessen, der Zusammenhang also dieser zu sein: auch mich, ob ich gleich ein תָּם bin, lässt er untergehen, wie einen רָשָׁע; *eilenden* Schrittes gehen meine Tage dem Ende zu und haben das Glück, welches man mir verheissen hat (s. 5, 17. 8, 21.), nicht mehr geschaut! רץ] *ein Eilbote.* — V. 26. עם־אניות אבה] *neben den Rohrkähnen*, d. h. so schnell wie diese. אֳנִיּוֹת אֵבֶה] wahrsch. = כְּלֵי־גֹמֶא Jes. 18, 2., *die Schilfkähne des Nils*, aus Papyrus oder anderen Schilfarten verfertigt, und nur mit einem hölzer-

---

*) Ich kann der hier ausgeführten Ansicht nicht beipflichten, sondern finde sie durch die Accentsetzung im A. T. durchweg widerlegt, und stimme im Ganzen demjenigen bei, was über das Wort אֵפוֹ bei *Ges.-Hoffm.* bemerkt ist; nur die Stelle 1 Mos. 27, 37. ist dort am unrechten Orte aufgeführt und war besonders zu besprechen. O.

nen Kiele versehen, für eine, höchstens ein paar Personen Raum haltend, daher wegen ihrer Leichtigkeit sehr schnell, wie sie denn hier als Bild grosser Schnelligkeit stehen, vgl. das ähnliche Bild 7, 6. Ueber die Etymologie von אבה s. *Ges.* Thes. I. p. 11. Die Lesart vieler MSS. איבה scheint sich auf die Vermuthung zu gründen, dass אבה zu lesen sei אֵבָה, welches defective Schreibart für אֵיבָה, *Feindschaft,* eine schon von der *Peschito* gegebene Erklärung, die aber weder zu der Parallelstelle Jes. a. a. O., noch an sich passend ist, da *feindliche Schiffe* als solche nicht auch *schnellsegelnde Schiffe* sind*). — V. 27. 28. Bemüh' ich mich auch, dieses Elend meines Looses zu vergessen und mich zu fassen — ich kann es nicht; theils quälen mich immer neue Schmerzen, theils die Gewissheit, dass ich nimmer werde von Gott begnadigt werden. V. 27. אם אמרי] — אִם אָמַרְתִּי**). פָּנַי hier, wie 1 Sam. 1, 18., *ein finsteres Gesicht, finstere Miene.* פני könnte als Obj. auch zu ואבליגה betrachtet werden, wenn das Verb. הִבְלִיג nicht gewöhnlich absolut gesetzt würde, so z. B. 10, 20. — V. 28. Nachsatz zu V. 27., wiederum ohne durch וְ eingeführt zu sein. Wörtl.: *so schaudere ich vor allen meinen Schmerzen, so weiss ich, dass du* (Gott) *mich nicht lossprechen wirst,* d. i. so wird durch alle die Schmerzen, die ich jeden Augenblick fühle, die Fassung, die ich mir geben will, sofort wieder zu Angst und Schrecken, und stellt sich mir auf's Neue die Gewissheit heraus, dass du mich nie mehr werdest als einen נָקִי anerkennen, also keine Erlösung von meinen Leiden für mich zu hoffen sei. — V. 29. Also anstatt als נָקִי anerkannt zu werden, muss ich nun einmal ein רָשָׁע sein, und werde immer für einen solchen gelten müssen! אנכי] mit Nachdruck: *ich* bin nun einmal dazu verurtheilt u. s. w. איגע] näml. mit dem Beweise meiner Unschuld. — V. 30. 31. Begründung des הֶבֶל אִיגָע V. 29. Wenn ich mich auch vollkommen weiss gewaschen hätte, mich völlig rein und schuldlos vor Gott glaubte dargestellt zu haben, so würde der übermächtige Gegner mit seinen tausend unbeantwortlichen Fragen (V. 3.) mich dergestalt in die Enge treiben und verwirren, dass ich an meiner eigenen Person irre werden, und, statt mich für rein zu halten, mich vielmehr vor mir selbst schämen müsste als vor einem tief im Schlamme der Sünde versunkenen Menschen. Der Gedanke ist derselbe, wie V. 3. u. 20. — V. 30. במו־שלג] במו, statt dessen das K'ri ohne Noth בְּמֵי verlangt, wie umgekehrt Jes. 25, 10. בְּמוֹ statt בְּמֵי, nach poetischem Sprachgebrauche für בְּ, wie 16, 4. 5. 37, 8. בֹּר] hier, wie Jes. 1, 25., seltenere Form für בֹּרִית *Laugensalz.* — V. 31. Nachsatz zu V. 30. שַׁחַת] hier eine *schlammige* Grube, in der sich der Reingewaschene wieder ganz besudelt. ותעבוני שלמותי] Bezeich-

*) Die Richtigkeit der masoretischen Lesart אֵבֶה, sowie der gewöhnlichen Erklärung dieses ἅπαξ λεγ., ist mir sehr zweifelhaft; vielleicht war ursprünglich אֲבָרָה geschrieben: *sie fahren dahin gleich geflügelten Schiffen.* O.

**) אִם־אָמַרְתִּי dürfte geradezu in den Text aufzunehmen und auch 35, 2. Zeph. 3, 20. Dan. 11, 1. ebenso zu behandeln sein. O.

nung des höchsten Grades der Verunreinigung: *und meine Kleider würden vor mir Ekel empfinden*, d. h. es müsste mir vor mir selber ekeln. — V. 32. 33. Grund, warum es so sein würde. V. 32. *Denn nicht als einem Menschen, wie ich bin, könnt' ich ihm antworten*, d. h. ich könnte ihm nicht, wie einem meines Gleichen, entgegnen, auf jede Frage auch wieder die gehörige Antwort geben; *nicht könnten wir zusammentreten vor Gericht*, um da durch einen Höheren entscheiden zu lassen, bei welcher von beiden Parteien in der Beurtheilung meiner Person das Recht sei; die Negation לא gehört zu beiden Gliedern. — V. 33. ist nur weitere Ausführung des 2. Gl. von V. 32. לא־יש hebt die Verneinung stärker hervor als אֵין; statt dessen drücken LXX, *Pesch.* den Sinn von לוּ־יֵשׁ, *o dass wäre!* aus, den der Zusammenhang auch sehr wohl vertrüge. בינינו מוכיח] *ein Schiedsmann, Vermittler zwischen uns Beiden.* ישת ידו על־שנינו] Relativsatz mit der kürzeren Imperfectform: ein solcher, *der da seine Hand auf uns beide legte*, d. h. über uns beide Gewalt hätte. — V. 34. Ganz anders aber würde es sich verhalten, wenn Gott sich während Hiobs Rede aller den Sprechenden beengenden und einschüchternden Zeichen seiner Uebergewalt begeben wollte. Hiob spricht diess, von Gott ab- und gegen die Freunde gewendet. יסר] als Jussiv; Subj. dazu ist *Gott.* שבטו] *seinen Stecken*, mit welchem er jetzt auf mich losschlägt, also: die mich niederdrückende Last der Schmerzen (*morbum hunc vehementem*, *Pisc.*); auch diese näml. müsste den Hiob hindern, frei und ruhig seine Sache vorzutragen. *Umbr.* versteht unter dem *Stabe* den *Scepter* Gottes, als das Symbol seiner Herrschaft, zum Zusammenhange ebenfalls passend; doch spricht die Stelle 13, 21. für die erstere Erklärung. אמתו (= אימתו) *sein Schrecken*, d. h. der Schrecken, welchen seine Erscheinung dem schwachen Menschen einflösst, vgl. 13, 21. 33, 7. Sinn des 2. Gl.: er schmettere mich nicht durch den Anblick seiner Majestät nieder, erscheine mir nicht, die Zeichen seiner Allgewalt um sich und an sich tragend, also nicht etwa Donner und Blitz vor sich her sendend, und im Sturme mich anfahrend, sondern als ein אִישׁ כָּמֹנִי V. 32., wie er so oft den Vätern erschien, als der in Visionen oder Träumen sich freundlich mit dem Menschen besprechende Gott. — V 35. אדברה] näml. dann, wenn Gott das V. 34. Gesagte gethan haben wird. כי־לא־כן אנכי עמדי] *denn nicht also*, d. h. wie einem, der sich vor ihm fürchten müsste im Bewusstsein seiner Schuld, *bin ich bei mir*, d. h. *sieht es bei mir, in meinem Inneren aus, in meinem Gewissen* liegt kein Grund, ihn zu fürchten, sondern, wenn ich mich fürchte, liegt der Grund nur ausser mir, näml. *in ihm*, welcher mir Furcht *einjagt*.

Cap. X. Gedankengang: *Wie* Hiob, wenn der am Schlusse des vorigen Cap. von ihm gesetzte Fall wirklich eintreten sollte, zu Gott reden würde, dieses zeigt er in der hier folgenden Rede, wobei er im Voraus bemerkt, dass er seines Lebens überdrüssig sei, also völlig gleichgültig sein könne gegen alle Folgen, welche die Freimüthigkeit

seiner Sprache für seinen Zustand herbeiführen könnte V. 1. Die Rede selbst beginnt mit der Aufforderung an Gott, ihn doch nicht wie einen Frevler zu behandeln, und ihm zu sagen, warum er ihn also befeinde? V. 2., ob absichtlich, aus Lust am Wehethun? V. 3., oder aus Irrthum, indem er sich in seiner Person vergriffen? (was beides nicht wohl sein könne) V. 4.; und wie es komme, dass er sich mit solchem Eifer bemühe, Schuld an ihm aufzufinden? V. 5—7. Sodann stellt er Gott vor, wie doch der Schöpfer mit dem Geschöpfe seiner eigenen Hand nicht also umgehen, es nicht also zu Grunde richten sollte V. 8. 9., und welch' ein Widerspruch es sei, auf der einen Seite sein Geschöpf so kunstvoll zu bilden, so sorgsam zu pflegen und zu behüten V. 10—12., auf der anderen aber zugleich den geheimen Plan zu fassen (denn dass seine Leiden ein von Anfang an gefasster Plan Gottes seien, davon ist Hiob überzeugt V. 13.), dasselbe Geschöpf unter allen Umständen, gleichviel ob schuldig oder nicht, den schwersten Leiden Preis zu geben, ja diese Leiden jedesmal zu mehren, so oft der also Misshandelte es versuchen würde, im Gefühle des ihm angethanen Unrechtes sein Haupt klagend emporzuheben V. 14—17.! so dass sich ihm hier auf's Neue die Frage aufdringt, warum, statt ihn zu einem solchen Dasein zu bestimmen, Gott ihn nicht lieber gleich nach der Geburt habe verscheiden lassen? V. 18. 19. Zum Schlusse kehrt der Wunsch wieder, dass Gott, der geringen ihm noch übrigen Lebensfrist eingedenk, eine kurze Ruhe von seinen Leiden ihm noch vergönnen möge, bevor er hinabsteige in das grauenvolle Land des Todes, um nie wiederzukehren V. 20—22.

V. 1. נָקְטָה] für נָקֹטָה Perf. Niph. von קוּט ***Ekel, Ueberdruss empfinden,*** vgl. *Ges.* §. 50, 2a. *Ew.* §. 193c. Es ist nicht nöthig, um dieser einen Stelle willen eine Form נָקַט anzunehmen, vgl. נָפְצָה 1 Mos. 9, 19. neben נָפֹצוּ ebend. 10, 18. אעזבה עלי] ***ich will sie bei mir loslassen,*** sich frei ergiessen lassen; עלי ebenso wie 30, 16. Ps. 42, 6. 12. 43, 5. Parallelst.: 7, 11. — V. 2. תריבני] ריב mit dem Accus. der Pers.: ***einen auszanken,*** und zwar hier (wie Jes. 27, 8.) ***thätlich,*** daher s. v. a. ***strafen.*** Die gewöhnliche Constr. ist רִיב עִם, z. B. 9, 3. 40, 2.; die Weglassung der Präpos. ist dichterische Licenz; *Ew.* §. 282a.— V. 3. 4. Hiob versucht selbst, die Gründe zu erforschen, welche Gott bewegen möchten, zunächst ihn überhaupt als einen רָשָׁע zu behandeln; dann V. 5—7. insbesondere den Grund, warum er ihn mit solcher Hast verfolge. — V. 3. Verfährst du etwa aus blosser Laune, und nur weil es dir also wohlgefällt, so mit deinen Geschöpfen, dass du die einen unterdrückst und verstössest, die anderen aber, und zwar gerade die Frevler, begünstigst? הטוב לך] ***numquid bonum tibi videtur? Vulg.,*** = הֲטוֹב בְּעֵינֶיךָ. Zum Gedanken des 1. Gl. vgl. 9, 23. Das 2. Gl. ebenfalls an כי anzuschliessen: ***und dass du dagegen über dem Rathschlage der Frevler Licht strahlen lässest,*** d. i. ihn begünstigst. — V. 4. Oder bist du so kurzsichtig wie die Menschen, so dass du dich in der Beurtheilung meiner Person könntest geirrt haben, wie sich menschliche Richter so leicht in ihren Urtheilen irren? בשר] wie *σάρξ*, Bezeichnung

der *Menschen*. — V. 5. 6. Und dieses unausgesetzte Forschen und Spähen nach meinen Vergehungen, worin hat es seinen Grund? etwa in der Kürze deines Lebens, die dich nöthigt, mir eilends Geständnisse der Schuld abzuzwingen, um nur meine Bestrafung noch zu erleben? Sind deiner Tage so wenige wie eines Menschen, so dass du nicht erwarten kannst, bis meine Schuld sich offen und unzweideutig herausgestellt haben wird, sondern vor der Zeit und gewaltsam gegen mich einschreiten musst? — Hiob betrachtet seine Leiden als eine Folter, durch welche Gott seine Schuld erforschen und ein schnelles Geständniss aus ihm herauspressen wolle. — V. 7. enthält eine nähere Bestimmung zu תִּדְרוֹשׁ und תְּבַקֵּשׁ des 6. V., welche das Forschen und Spähen Gottes nach Hiobs Schuld noch räthselhafter macht: *du forschest und spähest über dein Wissen hinaus, dass* u. s. w., du willst mich mit Gewalt einer Schuld zeihen, *obgleich* du, der Allwissende, wohl weisst, dass ich schuldlos bin, und dass niemals ein Schuldiger deiner Hand entrinnen kann, dass also gar keine Nothwendigkeit vorhanden ist, irgend einem das Geständniss seiner Schuld abzuzwingen. עַל steht wie 16, 17. 34, 6. *Ew.* §. 217 i. — V. 8. עִצֵּב, Intensivform von עָצַב, *mit Mühe und Sorgfalt arbeiten;* der Ausdruck spricht die menschliche Ansicht von der Sache aus; dem Menschen kann es nicht anders vorkommen, als dass auf die Bildung seines Organismus der Schöpfer seinen besonderen Fleiss verwendet habe. ויעשוני יחד סביב] *und haben mich gemacht ringsum.* יחד] *Alles zusammen, was an mir ist,* die Glieder alle an meinem Leibe. סביב] *auf allen Seiten.* ותבלעני] *und nun,* nachdem du mich mit solchem Fleisse gebildet hast, *willst du mich verderben!* Das Vav der (Zeit-) Folge, wie 3, 25. — V. 9. כחמר] d. h. so künstlich, als den Thon der Töpfer zu einem Gebilde formt. חֹמֶר also im Sinne von יֹצֵר Jes. 29, 16., als Bezeichnung der Künstlichkeit, nicht aber der Vergänglichkeit des Gebildes. Gegenüber dieser Bildung steht im 2. Gl. *das Auflösen in Staub.* Stände hier das Verbum voraus, so würde, wie V. 8., וַתְּשִׁיבֵנִי gesagt sein. — V. 10—17. Weitere Ausführung des in V. 8. u. 9. angegebenen Widerspruches; V. 10—12. die eine Seite des Gegensatzes, also Ausführung des 1. Gl. von V. 8. u. 9. — V. 10. bezieht sich auf die Zeugung. נָתַךְ vom Ausgiessen des Samens, קָפָא vom Gerinnen des Samens zur rohen Masse des Embryo, welche Ps. 139, 16. גֹּלֶם heisst. Die Imperfecta hier und V. 11., wie 3, 3. — In V. 11. ist die Rede von der Bildung des Kindes im Mutterleibe; in V. 12. von der Geburt des Kindes und der Obsorge Gottes für seine Erhaltung bis auf die Gegenwart. Sachparallele: Ps. 139, 13—15. — V. 13—17. Die andere Seite des Gegensatzes, also Ausführung des 2. Gl. von V. 8. u. 9. In der jetzigen Misshandlung seines Geschöpfes glaubt Hiob einen schon bei der Erschaffung desselben gefassten geheimen Plan Gottes zu erkennen, welchen er ihm hier im Einzelnen darlegt und vorhält. V. 13. וְ führt den Gegensatz ein: *doch aber,* obgleich du mich so sorgsam pflegtest von Jugend auf, *bargst du dieses in deinem Herzen.* אלה] wie זאת im 2. Gl., geht auf das sofort zu Sagende. עמך] *bei*

dir beschlossen; עִם ebenso 23, 14. 27, 11. — V. 14. beginnt die Darlegung des göttlichen Planes. Auf jeden möglichen Fall hatte nach Hiobs Ansicht Gott bei seinem Rathschlusse Bedacht genommen, und es so eingerichtet, dass er in keinem Falle unangefochten davonkäme. Die Fälle werden einzeln aufgeführt, der erste hier, näml. der Fall, dass Hiob *sich aus Irrthum, Schwachheit einzelne Vergehungen würde zu Schulden kommen lassen,* wie jeder andere Mensch. חָטָא von leichteren, irrthümlichen Vergehungen, s. v. a. שָׁגָה, vgl. שְׁגִיאָה Ps. 19, 13. Solche Vergehungen Hiobs hatte Gott beschlossen, ihm sorgfältig im Gedächtniss zu bewahren, also ihm die Schuld derselben keineswegs zu vergessen, sondern nachzutragen und zu bestrafen. ושמרתני führt den Nachsatz ein; שָׁמַר mit dem Accus. der Pers.: einen, d. h. hier, eines Namen oder Schuld, im Gedächtniss bewahren, vgl. Ps. 130, 3. Dass Bedingung und Folge als *vergangen* zu denken sind, bewirkt in der hebr. Ausdrucksweise keine Veränderung; es steht daher auch hier im Nachsatze in erster Reihe das Perf. im Sinne der gewissen Zukunft, woran sich in zweiter Reihe das Imperf. anschliesst, ebenso wie da, wo die Folge noch erst *bevorsteht.* Im Deutschen: *wenn ich sündigte — so wolltest du bewahren und — nicht freisprechen.* — V. 15. führt im 1. Gl. den zweiten Fall auf, näml. den, dass Hiob sich *vorsätzlich und schwer versündigen* würde, als ein wirklicher רָשָׁע erschiene. רָשַׁע von *groben* und *vorsätzlichen Sünden,* gegenüber dem חָטָא des vor. Verses. אַלְלַי לִי] Nachsatz ohne וְ, wie 9, 3. u. ö.; allgemeine Bezeichnung des stärksten Grades der Strafe: *dann wehe mir! ich mag es gar nicht sagen, wie schwer ich in diesem Falle hätte büssen müssen!* — Ein dritter Fall wird im 2. Gl. gesetzt, der Fall *der Schuldlosigkeit Hiobs.* In diesem Falle sollte Hiob, anstatt im Gefühle seiner Unschuld sein Haupt frei und freudig emporzuheben, dieses nicht thun können, wollte ihn Gott mit unverdienter, ihm täglich unter die Augen tretender Schmach darniederbeugen. Uebersetze: *und wär' ich schuldlos, nicht sollt' ich erheben mein Haupt, (sondern dastehn) gesättigt von Schmach und (täglich) schauend meine Demüthigung!* *) שבע ist Stat. constr. von שָׂבֵעַ, und ראה (welches ältere und neuere Ausll., darunter *die Züricher Uebers., Rosenm., de Wette,* unrichtig für den Imp. halten, so dass die Worte וראה עניי eine eingeschobene Apostrophe an Gott wären, *o schau' doch mein Elend!* wozu aber schon die Copula וְ nicht passen würde) ist entweder nach *Schult., Ges.* auch Stat. constr. von einer Adjectivform רָאֶה, oder, was vorzuziehen ist, da diese Bildung sonst nur bei Ableitungen von Verbis intrans. sich findet (vgl. יָפֶה *schön,* קָשֶׁה *schwer*),

*) Der V. 14. 15. Gott zugeschriebene Plan ist vielleicht richtiger so aufzufassen, dass nicht die drei Verba חטאתי, רשעתי und צדקתי einander coordinirt werden, sondern nur die beiden letzten, und zwar in folgender Weise: *wenn ich fehlte, wolltest du es mir gedenken und mich nicht straflos lassen;* (sondern) *wäre ich* (als einer, der absichtlich gesündigt) *schuldig, — dann wehe mir! und wäre ich* (als unvorsätzlich Fehlender) *schuldfrei, so sollte ich* (auch dann) *mein Haupt nicht erheben.* O.

geradezu Partic. und לְאָה zu lesen, wie schon *Pisc.* vorgeschlagen hat. עָנִי] hier parallel mit קָלוֹן, *Erniedrigung, Demüthigung durch entehrende Krankheit,* vgl. 19, 19. 30, 10 ff. — V. 16. u. 17. sind Fortsetzung des 2. Gl. von V. 15., also weitere Ausführung des dritten Falles. וְיִגְאֶה ist Vordersatz, dem צָדַקְתִּי V. 15. entsprechend, also, wie dieses, Bedingungssatz: *und würd' es*, mein vom Schmachgefühl niedergehaltenes Haupt (רֹאשִׁי aus V. 15.), *sich dennoch erheben,* wie es denn sich wirklich schon erhoben hat in klagenden, sein Recht behauptenden Reden an Gott, und gerade jetzt in dieser neuen Rede sich auf's Neue erhebt — der Nachsatz beginnt mit כַּשַּׁחַל תְּצוּדֵנִי, und erstreckt sich bis zu Ende des 17. V. —: *so wolltest du als wie ein Löwe mich jagen, und auf's Neue deine Wunderkraft an mir beweisen,* d. h. so sollte ich dafür mit neuen Anfällen deines Grimmes, stärkeren, als ich sie bisher gefühlt, büssen; כַּשַּׁחַל ist auf das Subj. zu beziehen; zum Bilde des wilden Thieres, unter welchem Jehova hier dargestellt ist, vgl. Jer. 25, 38. Hos. 5, 14. 13, 7. 8.; zur Constr. תָּשֹׁב תִּתְפַּלָּא vgl. *Ges.* §. 139, 3. *Ew.* §. 285 b. תָּשֹׁב] das verkürzte Imperf., weil von einem *Entschlusse* die Rede ist. תִּתְפַּלָּא] mit Bitterkeit gesprochen, *dich gross, wundersam erweisen in deiner Kraft, mich zu quälen.* — V. 17. führt den Gedanken des 16. V. noch weiter aus: *du wolltest erneuern deine Zeugen gegen mich = neue von deinen Zeugen wider mich auftreten lassen,* d. i. mich (für solches Erheben meines Hauptes) neue Schmerzen fühlen lassen. Insofern *Leiden* als Beweise der sittlichen Schuld eines Menschen angesehen werden, erscheinen sie als die von Gott wider ihn bestellten Zeugen; vgl. 16, 8. Mal. 3, 5. וְתֶרֶב] das verkürzte Imperf., wie V. 16. Zu עֵדֶיךָ und עִמָּדִי vgl. Ps. 55, 19. 94, 16. חֲלִיפוֹת וְצָבָא עִמִּי] als zweites Obj. mit וְתֶרֶב zu verbinden: *und wolltest mehren Wechsel und Schaaren an mir,* d. h. die wider mich ausgesendeten Schaaren stets einander sich ablösen lassen, immer mit frischen Schaaren gegen mich heranrücken. Die Verbindung חֲלִיפוֹת וְצָבָא ist so zu erklären: *Wechseltruppen,* d. h. frische Truppen, *und dann wieder eine (neue) Schaar. Die Leiden* hier unter dem Bilde feindlicher Schaaren, Hiob das Ziel, die Festung, zu deren Eroberung sie heranrücken, vgl. 19, 12. 6, 4. — V. 18 f. Und warum nun bestimmtest du mich zu einem solchen Dasein? Nicht in's Leben hättest du mich rufen sollen, wenn du Solches mit mir vorhattest, sondern mich sterben lassen gleich vom Mutterleibe weg! V. 18. אֶגְוַע וְעַיִן לֹא־תִרְאֵנִי, *ich sollte verscheiden und kein Auge mich erblicken,* V. 19.: *als wenn ich nicht gewesen* (nie existirt hätte), *sollt' ich sein* (d. h. ich sollte gar nicht da sein), *sollte aus dem Mutterleibe getragen sein zum Grabe.* Die Imperfecta stehen parallel mit denjenigen in den Nachsätzen von V. 14—17., und bezeichnen die Sache, welche nach Hiobs Ansicht sein sollte statt der anderen, welche Gottes Wille eintreten zu lassen beschlossen hatte. Andere (wie *Umbr., de Wette*): *ich würde verschieden sein — kein Auge hätte mich gesehen* u. s. w., so dass die Imperfecta die Sache bezeichneten, welche erfolgt sein würde, wenn Gott ihn nicht

hätte aus dem Mutterleibe hervorgehen lassen; vgl. *Ges.* §. 125, 5. *Ew.* §. 136 f. *). כאשר] gemäss dem dass = *wie wenn.* — V. 20 —22. Schlussbitte, nach Inhalt und Begründung parallel mit 7, 7—10., doch von Gott ab wieder an die Freunde gewendet, und durch diese Wendung zum Anfange V. 1. zurückkehrend. — V. 20. ist daher mit dem K'tib יֶחְדָּל zu lesen, woran sich das folgende יָשִׁית anschliesst: *er lasse ab! er gehe* (eig. *thue*) *bei Seite!* Die Imperfecta als Jussive. שִׁית *bei Seite thun, ἀποτιθέναι,* hier ohne Obj., als welches man sich יָדוֹ, oder passender nach 9, 34. שִׁבְטוֹ zu denken hat. Nach dem K'ri ist וחדל ושית zu lesen, als Imperatt., an Gott gerichtet: *so lass' ab und geh' bei Seite!* Aber diese Lesart scheint den Grund ihrer Entstehung theils in dem parallelen חֲדַל מִמֶּנִּי 7, 16., theils in dem Gebrauche der Form יָשִׁית (statt יָשֵׁת, vgl. 9, 33.) zu haben, daher nichts anderes als eine kritisch-grammatische Correctur zu sein, welche überdiess einen zu den vorhergehenden Anreden an Gott besser passenden Sinn zu geben schien. K'ri und K'tib fordern übrigens auf gleiche Weise die Setzung des Atnach zu ימי, und nicht zu חדל, bei welchem letzteren nur dann abgetheilt werden könnte, wenn man es mit dem *Targ.* als Partic. fassen (חָדֵל) und erklären dürfte: *nonne veloces sunt dies mei et deficientes?* **). Ueber הַבְלִיג s. zu 9, 27. — V. 21. ולא אשוב ist ein Zwischensatz, welcher die Stelle einer adverbialen Nebenbestimmung zu אלך, dem Verbo des Hauptsatzes, vertritt: *ohne Wiederkehr;* אל־ארץ חשך וצלמות demnach mit אלך zu verbinden. Die Verbindung von חשך und צלמות verstärkt den einfachen Begriff der Finsterniss. — Das Grauenvolle des finsteren Scheols, auch Solche zurückschreckend und mit unheimlichem Schauer erfüllend, welche, wie Hiob, des Erdenlebens satt sind, wird aber noch besonders geschildert in V. 22. עפתה] d. i. עֵיפָה mit sog. ה parag.; eig. *Verschleierung.* Das beigefügte כמו־אפל muss nach dem Zusammenhange den Begriff der *Verschleierung, Verhüllung* steigern, אפל also einen stärkeren Grad der Dunkelheit bezeichnen, als עפתה; im Arab. wird das Verb. אפל vom Untergange der Sonne und der Gestirne gebraucht. *Ew.: Dunkelheit gleich Mitternacht.* צלמות] als

*) Statt אגוע hätte man, wie 3, 13. (שָׁכַבְתִּי), das Perf. erwarten dürfen, in Beziehung auf die durch die vorhergehende Frage nur angedeutete Voraussetzung: hättest du es nicht gethan, so starb ich — in nothwendiger Folge davon — damals, im Mutterleibe. Indessen mag das Imperf. hier für zulässig zu halten sein, insofern der Schriftsteller mehr die Gleichzeitigkeit des Sterbens mit dem angedeuteten Zeitpuncte (vor der Geburt) hervorheben wollte, als die Nothwendigkeit der Folge jener Voraussetzung. Der Zeitpunct ist aber nicht minder deutlich bezeichnet, als wenn z. B. אָז vor אגוע stünde, in welchem Falle kein Anstoss möglich wäre. O.

**) Die Stellung des Atnach bei יחדל (oder וחדל) halte ich für unbedenklich; dagegen kann es auffallen, dass bei ימי nicht ein schwächerer Pausalaccent steht; der geringe Umfang des Wortes יחדל veranlasste aber die Vereinigung mit dem Vorhergehenden bei dem gesangartigen Vortrage, den zu regeln die Bestimmung der Accente ist. O.

Genit. an ארץ anzuschliessen, gleichwie das folg. ולא־סדרים, über welches zu vgl. Anm. zu 8, 11. *Unordnung* parallel mit *Finsterniss*, weil die Ordnung durch das Licht bedingt ist. ותפע כמו־אפל] höchste Steigerung des Begriffs der Dunkelheit: *so dass es hell wird wie Mitternacht*, d. h. ein Land, darin solche Finsterniss herrscht, dass der helle Tag dort schwarz ist, wie auf Erden die Mitternacht. Die umgekehrte Vergleichung findet sich Ps. 139, 12. ותפע] Das Vav conv. ähnlich wie 3, 21.: *und das da leuchtet wie Finsterniss;* das Feminin auf ארץ zu beziehen. Will man dagegen das Feminin als Aequivalent unsres Neutrums fassen, so übersetze man (mit *Ew.*): *dass* es hell wird u. s. w.*).

Cap. XI.

Rede des Zophar.

Gedankengang: Die Entgegnung übernimmt jetzt der Dritte unter den Freunden, Zophar, damit, wie er sagt, Hiob nicht glaube, die Leute durch dergleichen grosssprecherische Reden zum Schweigen zu bringen, und überhaupt ungerügt Gottes spotten zu dürfen V. 1—3. Einen Spott auf Gott näml. nennt es Zoph., wenn Hiob sagt, Gott selbst wisse am besten, dass er unschuldig sei V. 4., und er, Zoph., möchte nur wünschen, dass Gott erschiene und die Tiefen seines Wissens vor Hiob enthüllte; einen ganz anderen Begriff müsste dieser, wie von sich selbst, so von Gott bekommen, und zu der Einsicht gelangen, dass Gott ihn keineswegs für schuldlos halte, wohl aber ihn nicht für seine ganze Schuld büssen lasse, sondern für manche frühere Verschuldung ihm die Strafe erlassen habe V. 5. 6. Oder meint denn Hiob wirklich, so tief blicken zu können, wie Gott mit seiner dem Menschen unerreichbaren, unermesslichen Weisheit? V. 7—9. Und wenn nun dieser einen Sünder vor sein Gericht zieht, ist da nicht jedes Widerstreben, als leide man unverschuldet, vergeblich und thöricht? V. 10. Er ist ja der Allwissende, der auch die verborgensten Sünden kennt, der Mensch aber mit aller seiner Einsicht ein Thor V. 11. 12. Auch Zoph. schliesst gleich seinen Vorgängern mit Eröffnung einer reizenden Aussicht in kommende bessere Tage, wenn nur Hiob sich bekehren, sich reuig zu Gott wenden, und allem Unrecht auf immer entsagen wolle V. 13—19.; aber auch er verschweigt nicht, dass dagegen beharrlicher Frevel nichts Anderes zu erwarten habe, als — den Untergang V. 20.

V. 2. רב דברים] *der Wortschwall*, wie Spr. 10, 19. Pred. 5, 2. — Wer einen Wortschwall macht, heisst ein אִישׁ שְׂפָתַיִם; vgl. die WBB. unter שָׂפָה. — V. 3. setzt die Frage des 2. V. fort. Wörtl.: *deine Prahlereien sollten den Leuten Schweigen auflegen, so dass du spotten dürftest, von Keinem beschämt?* מתים] *die Leute* s. v. a.

---

*) Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass der Gedankenausdruck in diesem Verse durchweg unbedenklich ist. O.

אֲנָשִׁים, wie 11, 11. 31, 31. הֶחֱרִישׁ mit d. Accus. der Pers.: *einen zum Schweigen bringen.* ותלעג] näml. *Gottes.* ואין מכלם] ist Untersatz zu ותלעג, *ohne dass Jemand* (*dich*) *beschämte*, näml. *durch Widerlegung.* *Ew.* §. 331 a. — V. 4. Zoph. zeigt, inwiefern Hiob Gottes *gespottet* habe: dadurch, dass er behauptete, er sei in Gottes Augen vollkommen schuldlos, Gott kenne seine Unschuld wohl, behandle ihn aber gleichwohl so, wie wenn er ihm schuldig erschiene; vgl. 10, 7. 9, 29. Die hier angeführte Aeusserung Hiobs ist, obgleich durch ותאמר angekündigt, doch nicht in seinen eigenen Worten wiedergegeben, sondern nur dem allgemeinen Sinne nach, wie Zoph. denselben aufgefasst hat. Auf בעיניך, welches zu beiden Sätzen gehört, liegt der Nachdruck; das Suff. geht auf Gott: *in deinen Augen ist rein meine Lehre und bin ich lauter*, d. i. meine Grundsätze, wie meinen Wandel, erkennst du als tadellos. לֶקַח, nicht bloss die Lehre, die einer *empfängt*, sondern auch die er *verbreitet, zu der er sich selbst bekennt*, hier s. v. a. *Glaubensbekenntniss, religiöse Grundsätze.* — V. 5. 6. Eine solche Aeusserung, meint Zoph., könne ihren Grund nur in Beschränktheit der Erkenntniss haben; daher es sehr zu wünschen wäre, dass Gott erscheinen und dem Hiob die Tiefen seiner Weisheit offenbaren möchte; ein Blick in diese Tiefen müsste Hiob zeigen, nicht nur wie gering sein eigenes Wissen, sondern auch welch' schwere Verschuldungen Gott von ihm bekannt seien, und wie manche derselben ihm dieser obendrein noch ungestraft habe hingehen lassen. V. 5. מי־יתן] hier mit folgendem Infin.; oben 6, 8. mit folgendem Verb. finit., in welches auch hier die weitere Rede sofort übergeht, daher ויפתח, und V. 6. ויגד. — V. 6. ist zunächst Fortsetzung des Wunsches. כי־כפלים לתושיה ist nähere Erklärung von תעלמות חכמה, *dass er dir offenbaren möchte die Tiefen der Weisheit, wie* (*nämlich*) *das Doppelte an Einsicht sie seien*, d. h. wie sie deine Einsicht um das Doppelte übersteigen. כי ist abhängig von ויגד. Vgl. 22, 12., wo כִּי רָמוּ auf dieselbe Weise Erklärung ist des vorhergehenden ראש כּוֹכָבִים. Ueber תושיה vgl. zu 5, 12. — Mit ודע beginnt der Nachsatz, die Folge der Erfüllung des Wunsches enthaltend; der *Imperat.* drückt das *Nothwendige* dieser Folge aus (*Ew.* §. 334 a.): *dann müsstest du nothwendig erkennen, dass* u. s. w. הִשָּׁה mit doppeltem Accus. 39, 17.: *einen etwas vergessen lassen*, dagegen hier mit מן partitivum vor dem Obj. und לְ der Pers.: *einen Theil von etwas, hier von einer Schuld, einem in Vergessenheit bringen*, ihm denselben bei der Bestrafung nicht anrechnen = hingehen lassen. לך = Dat. commodi. — V. 7—12. Weitere Ausführung des כִּפְלַיִם לְתוּשִׁיָּה V. 6.; denn die Tiefe des göttlichen Wissens dem Hiob zum Bewusstsein zu bringen, hält Zoph. desswegen für nothwendig, weil er in der Ansicht steht, Hiobs Behauptung, dass er in Gottes Augen für schuldlos gelte, stütze sich nur auf die Meinung, wie der Mensch sich selbst vorkomme, so müsse er auch Gott vorkommen, und er denke nicht daran, dass Gottes Wissen unendlich viel tiefer dringe, als alles menschliche, er also auch da Schuld finden könne, wo der

Zophar does not insist upon the greatness of God as the reason why his works generally are not known, but as the reason why there was doubtless sin in Job, which God marked & he did not.

Mensch keine zu entdecken vermag. — V. 7. מְצָא חֵקֶר אֱלוֹהַּ *die Forschung Gottes erreichen mit der eigenen Forschung,* d. i. so tief blicken wie Gott; über חֵקֶר vgl. Anm. zu 8, 8. תכלית שדי] *die Vollkommenheit des Allmächtigen,* näml. in Beziehung auf חֵקֶר: *kannst du mit deiner Forschung reichen bis zur Vollkommenheit des Allmächtigen,* d. i. eine so vollkommene Weisheit erreichen wie die des Allmächtigen? — V. 8. 9. Schilderung der תַּכְלִית חֵקֶר אֱלוֹהַּ. V. 8. Ihre Unerreichbarkeit. *Höhen des Himmels* siehst du, wenn du aufblickst; גבהי שמים ist Cas. absol., und als Ausruf zu fassen*). מה־תפעל] näml. um zu diesen Himmelshöhen heranzusteigen, wie willst du diess anfangen? עמקה (von עָמֹק) ist grammat. auf תכלית zu beziehen. מה־תדע] was willst du in solcher Tiefe erkennen, wie soll dein Blick in solche Tiefen hinunterreichen? — V. 9. Die Unermesslichkeit ihres Umfanges. מדה kann nicht aus מַד und dem Suff. zusammengesetzt sein, weil die Form מַד, wie בַּד, ein Masc. wäre, die Adjectiva ארכה und רחבה aber ein Nom. femin. verlangen; man muss es (mit *Böttcher,* Proben alttest. Schrifterklär. Leipz. 1833. S. 15.) auf die Form מִדָּה zurückführen, und für מִדָּתָהּ gesetzt halten, wie sich auch andere Beispiele finden von Abstossung der Femininendung vor Suffixen, welche mit dem A-Laut anfangen: גֻּלָּהּ Zach. 4, 2. פִּנָּהּ Spr. 7, 8. פֶּחָם Neh. 5, 14., und eben dahin scheint auch עֲרֵמָם 5, 13. zu gehören, da nirgends die Form עֲרֵם, sondern stets עֲרֵמָה vorkommt. Vgl. *Rosenm.* zu Zach. 4, 2. *Hitzig* zu ders. Stelle und zu Hos. 13, 2. *Ew.* §. 257 d. — V. 10. Folgerung aus dem Vorhergehenden. Wenn nun Gott vermöge solcher Niemandem erreichbaren und unermesslichen Weisheit einen Menschen plötzlich fasst und vor sein Gericht schleppt (d. h. ihn straft), wer will ihm entgegentreten mit Betheuerungen der Unschuld, wer wagt es, ihm zu sagen: du thust Unrecht? Absichtlich braucht Zoph. zum Theil dieselben (bildlichen) Ausdrücke, welche Hiob 9, 11. 12. von der Unwiderstehlichkeit der *Allmacht* Gottes gebraucht hatte; er will ihn mit seinen eigenen Worten schlagen. הִסְגִּיר — הִנִּיחַ בַּמִּשְׁמָר 3 Mos. 24, 12. vom Untersuchungsverhafte. הִקְהִיל *das Volk zusammenberufen,* näml. um von der Anklage und Verurtheilung des Verhafteten Zeuge zu sein; des Beklagten Sache wurde vor dem versammelten Volke untersucht, vgl. 1 Kön. 21, 9. — V. 11. Begründung des וּמִי יְשִׁיבֶנּוּ in V. 10. Niemand kann Gott mit solchen Unschuldsbetheuerungen entgegentreten, denn Gott weiss wohl, wo er die Schuldigen zu suchen hat. Das Vav in וירא, wie 7, 6. ולא יתבונן] *und er* (Gott) *merkt nicht darauf,* d. h. braucht nicht erst darauf aufmerksam zu sein, hat nicht nöthig, die Menschen lange zu beobachten, um zu wissen, ob sie etwa im Geheimen sündigen; jede That des Menschen und Gottes Wissen darum sind völlig gleichzeitig. Vgl. den ähnlichen Gedanken 34, 23. — V. 12. *Der Mann*

---

*) Wenn nicht etwa גָּבְהָה מִשָּׁמַיִם zu lesen ist, auf חֵקֶר א' zu beziehen, wie im 2. Gl. עֲמֻקָּה מִשְּׁאוֹל auf תַּכְלִית שׁ'. O.

aber — ein Tropf der verständige Kopf! und als ein Waldeselfüllen wird der Mensch geboren] d. h. dieser Allwissenheit Gottes gegenüber ist des Menschen Verstand = Unverstand, erscheint der Mensch als ein geborner Thor. ואיש] Gegensatz zu הוא V. 11.: *der Mensch dagegen*. Dieser Gegensatz der Subjecte weist auf einen Gegensatz der Prädicate hin; folglich muss hier vom Menschen das Gegentheil dessen ausgesagt werden, was V. 11. von Gott ausgesagt war, oder der göttlichen Allwissenheit die menschliche Kurzsichtigkeit gegenübergestellt sein. Dieses geschieht im 1. Gl. durch die Worte נבוב ילבב, im 2. durch עיר פרא יולד, und wie hier עיר פרא zum Prädicate gehört, so dort נבוב. Von לֵבָב herkommend, bedeütet לִבֵּב *Herz machen, geben;* das Niph. (nur hier vorkommend) *Herz erhalten, haben; Herz* aber = *Verstand,* vgl. 12, 3. u. a. Wörtl. also heisst das 1. Gl.: *der Mann aber* (wie) *ein Hohlkopf hat er Verstand;* das Wortspiel zwischen den beiden entgegengesetzten Begriffen נבוב und ילבב lässt sich etwa in obiger Weise wiedergeben, oder auch: *Tand ist sein Verstand; leer ist er, auch gelehrt.* עיר פרא im 2. Gl., sonst Bild der Rohheit, Wildheit, hier Bild *der Thorheit* (Wildheit = Unvernünftigkeit, vgl. Ps. 32, 9.); dass der Esel in dieser letzteren Eigenschaft auch bei dem Morgenländer sprüchwörtlich geworden (wiewohl in der Bibel kein weiteres Beispiel nachzuweisen), zeigt *Burckhardt* (arab. Sprüchwörter. Weim. 1834. Nr. 41. 425. u. a.). Die Hyperbel, welche in den Ausdrücken liegt, wenn diese wirklich von dem Dichter gewählt, und nicht etwa einem sprüchwörtlichen Gebrauche entnommen sind, bezeichnet gut den unendlichen Abstand der menschlichen Erkenntniss, auch der am meisten umfassenden, von der göttlichen. *Ges.* ist im Lex. man. wieder zu der privativen Bedeutung von נלבב zurückgekehrt, die aber auch jetzt noch blosse Vermuthung, überdiess nicht einmal passend ist; denn wenn übersetzt wird: *aber der thörichte* (verstandlose) *Mensch hat keinen Verstand,* so verliert das Wortspiel zwischen נבוב und ילבב alle Bedeutung, und נבוב steht völlig müssig da. Gewöhnlich wird dieser Vers nicht als Gegensatz zu V. 12., sondern als weitere Ausführung von V. 10. u. 11. aufgefasst, daher die seit *Pisc.* von den meisten Auslegern (darunter *Schnurrer, Rosenm., Schärer, Umbr., Ew.*) angenommene Erklärung: *der Hohlkopf selbst wird* (oder *würde*) *dann verständig, der wilde Esel muss* (oder *müsste*) *zum Menschen werden,* d. h. wenn Gott plötzlich einen Menschen vor sein Gericht zieht, wie er es mit Hiob gethan, so müssen da selbst einem Blinden die Augen aufgehen, selbst ein sonst Einsichtsloser und in Beurtheilung seiner selbst völlig Verblendeter muss da zur Einsicht kommen, dass er schuldig sei, und auch der Widerspänstigste wird sich seines Trotzes begeben und in Demuth der höheren Gewalt sich unterwerfen; was mit Beziehung auf Hiob gesagt wäre, der nicht zur Einsicht seiner Schuld kommen und der göttlichen Züchtigung sich nicht fügen will. נבוב wird als Adj. zum Subj. איש gezogen; עיר פרא ist Bild toller Widerspänstigkeit gegenüber אדם, dem vernünftigen, gesitteten Geschöpfe; נולד wieder-

geboren, umgeschaffen werden *). — V. 13—19. Aussicht auf Rettung, vgl. den Schluss der Rede des Eliphas 5, 17 ff., des Bildad 8, 20 ff. V. 13. 14. Die Bedingungen. V. 13. ist in beiden Gliedern hypothetisch. אתה ist vorausgesetzt, weil die Rede vom Allgemeinen sich nun wieder an Hiob besonders richtet. הֵכִין לִבּוֹ ohne weiteren Beisatz, wie Ps. 78, 8., *sein Herz festigen*, so dass es sich nicht mehr von Gott abwendig machen, zur Sünde verlocken lässt. Vgl. 2 Chr. 30, 19. Gegensatz: הִטָּה לְבָבוֹ 1 Kön. 11, 4., vgl. לֵב לֹא נָכוֹן עִם יְהוָה Ps. 78, 37. — V. 14. ist als Parenthese zu fassen, woraus der Absprung von der Constr. zu erklären, indem die Rede, statt in der Bedingungsform fortzuschreiten, diese verlässt, und sofort in die Folgesätze הרחיקהו ואל־תשכן übergeht. Dem Inhalte nach ist der Vers eine Ergänzung und schärfere Fassung des 1. Gl. von V. 13.: *wenn du dein Herz festigst, und ausbreitest nach ihm deine Hände (also, wenn jenes wirklich geschehen soll, und es ist noch Böses in deiner Hand, so entferne es und lass nie wieder wohnen in deinem Zelte das Unrecht)!* — V. 15—19. Die Folgen. V. 15. *Ja dann wirst du*, was du jetzt beklagst nicht thun zu können, *dein Antlitz frei emporheben, von keinen Gebrechen, keinen dich entehrenden Leiden mehr niedergedrückt, kannst fest dastehen und brauchst dich nicht zu fürchten vor neuem Sturme.* כי] affirmativ. In תשא פניך Beziehung auf Hiobs Klagen 10, 15 f., daher מום in physischem Sinne scheint verstanden werden zu müssen, so dass der Ausdruck auf die jetzige Krankheit Hiobs anspielt. מִן *fern von*, daher *frei von etwas, ohne*, wie 21, 9., *frei von jedem Gebrechen des Körpers*, also vollkommen wiederhergestellt. Die Wiederherstellung der inneren Verfassung, die Festigkeit und Furchtlosigkeit des Gemüthes schildert das 2. Gl. מצק Part. Hoph. von יָצַק, eig. *festgegossen; Gegensatz ist das Zerschmelzen, Zerfliessen des Herzens* Ps. 22, 15. — V. 16. Keine Rückerinnerung an dein Unglück wird deine Tage trüben. Statt כי־אתה ist, weil nicht auf dem Subj., sondern auf der Erfüllung der Bedingung der Nachdruck liegt, כי־עתה zu lesen, welches auch *Pesch.* ausdrückt, das כי־אז des 15. V.

---

*) Es darf nicht unbemerkt bleiben, 1) dass die Accentuation das Wort נבוב mit איש verbindet; beide Wörter zusammen sollen darnach wahrscheinlich das Subject zu dem folgenden Verbum bilden; im Widerspruche damit übersetzt auch *Ges.* im Lex. man.: *sed homo cavus est et mente caret;* 2) dass die oben angenommenen Bedeutungen von לִבֵּב (H. Lied 4, 9.) und dem Niphal desselben Stammes, *Herz machen und Herz haben*, um Nichts mehr gesichert sind, als die von *Ges.* adoptirten: *cor abstulit* und *corde caruit;* 3) dass das Wort פרא Apposition zu עיר ist. Im Ganzen scheint mir aus den Worten, wie sie vorliegen, am ungezwungensten folgender Sinn hervorzugehen: ein hohler Mensch dagegen ist ohne Herz, d. h. der Mensch in seiner Thorheit ist dagegen ohne Einsicht (und erkennt folglich nicht sein wahres Verhältniss zu Gott), und als ein Waldeselfüllen wird der Mensch geboren, d. h. und widerspänstig und trotzig ist er dabei von Natur, — so dass er sich zu ungeziemenden Aeusserungen gegen Gott hinreissen lässt. Dass dieselben Gedanken klarer und präciser hätten ausgedrückt werden können, soll dabei nicht geläugnet werden. O.

fortsetzend; vgl. 6, 3. 8, 6. עמל] Accus. zu beiden Verbis. עברו] ein Relativsatz. *Wie an Wasser, das vorübergeflossen, wirst du an dein Ungemach denken*, d. h. wie an etwas, das ein für alle Mal vorüber ist, also mit völliger Gleichgültigkeit, und ohne irgend geängstigt zu werden durch die Besorgniss, dass es wiederkehren werde *). — V. 17. Im hellsten Sonnenglanze werden deine Tage dahinfliessen, und kommt auch ein Dunkel, du wirst es nicht gewahr, Alles wird dir stets im heiteren Lichte erscheinen. Das מִן der Vergleichung in מצהרים ist auf die *Helle* des Mittags zu beziehen; der Vergleichungsbegriff ist häufig aus dem Zusammenhange zu ergänzen, vgl. 10, 10. Mich. 7, 4. Im 2. Gl. ist תעפה entweder Nomen, und תְּעֻפָה — תְּעוּפָה zu lesen, Nom. verb. von עוּף, wie תְּעוּדָה, תְּקוּפָה, תְּשׁוּעָה, nach *Targ.*, *Pesch.*, einigen MSS. und einem Scholiasten bei *de Rossi* (Cod. 298.), welcher es durch חֹשֶׁךְ, עֵיפָה erklärt; also zu übersetzen: *Dunkel* (welches kommt) *wird sein wie der Morgen*, also gerade umgekehrt, als wie es nach 10, 22. im Scheol ist, welchem Hiob jetzt entgegensieht. Sachparallele: Jes. 58, 10. Oder es ist Verbum, 2. Sing. masc. imperf. mit sog. ה parag. (vgl. *Ew.* §. 228 a.), welches öfter zur Bildung bedingender Sätze gebraucht wird, vgl. 19, 18., so dass zu übersetzen: *bist du verhüllt, so wirst du sein dem Morgen gleich*, d. i. gleichwohl heiter. Die Beziehung auf 10, 22. und die Parallelst. bei Jes. geben der ersteren Erklärung den Vorzug **). — V. 18. Ein unerschütterliches Vertrauen wird dich beseelen. כי־יש תקוה] also das Gegentheil deines jetzigen Zustandes; Beziehung auf 7, 6. Das 2. Gl.: *und wirst du beschämt, so legst du dich ruhig*, d. h. wirst du einmal in deinem Vertrauen betrogen, wird eine deiner Hoffnungen einmal zu Schanden, so legst du dich gleichwohl ruhig nieder, so erschüttert diess deinen Muth nicht, ein einzelner Fall wird dich nicht kleinlaut machen. וחפרת] Bedingungssatz, wie z. B. 7, 20. חָפֵר *erröthen, beschämt werden*, wie 6, 20. Die grosse Mehrzahl der älteren und neueren Ausleger leitet aber die Form von חָפַר her, welches jedoch eine passende Erklärung nur dann giebt, wenn man es in der Bedeutung *erspähen* fasst, wie z. B. 39, 29.: *und spähest du* um dich her, durchsuchst du das Deine, *so kannst du dich ruhig legen*, weil du nichts vermissest. So unter den Neueren z. B.

---

*) Ich verstehe den Vergleich so: gleichwie Gewässer, die sich verlaufen haben, keine Spur hinterlassen, so wird jede Erinnerung an dein Ungemach aus deinem Gedächtnisse schwinden. Wie der hebr. Sprache bei Vergleichungen überhaupt eine sehr grosse Kürze im Ausdrucke gestattet ist, so ist solche auch hier in Anwendung gebracht: *du wirst* (*des Ungemachs*) *gedenken in der Weise von Gewässern, die sich verlaufen haben*; d. h. ohne mehr Spuren von jenem in deiner Erinnerung zu finden, als wie von abgelaufenen Gewässern nachbleiben. O.

**) Giebt man der Punctation תְּעֻפָה den Vorzug vor der masoret. Lesart, so wäre es wohl am natürlichsten so zu erklären: (*das jetzige*) *Dunkel wird* (*hell*) *wie der Morgen werden.* Dazu passt auch das 2. Gl. des folgenden Verses, sobald man bei dem Worte וחפרת von der Bedeutung *beschämt werden* abgeht. O.

Ew. Der Nachsatz לבטח תשכב ohne ו, wie zuletzt 10, 15.*). — V. 19. Deine Ruhe wird Niemand zu stören wagen, vielmehr wird dir Alles schmeicheln. רבץ Bezeichnung der *behaglichen Ruhe,* eig. *hingestreckt sein,* von den Thieren gesagt. Dasselbe Bild 1 Mos. 49, 9. — V. 20. das Gegenbild, mit welchem Zoph., wie Bildad 8, 22., warnend schliesst. תכלינה] *sie verschmachten,* d. i. sie zehren sich ab, werden matt vom vergeblichen Ausschauen nach Hülfe und Rettung. Höchst bedeutsam für Hiob ist Zoph.'s letztes Wort: *der Frevler Hoffnung ist — der Seele Aushauch!*

Cap. XII — XIV.

Hiobs Antwort.

Cap. XII. Gedankengang: Auf die abermals empfangene Belehrung hin über die Grösse der göttlichen Weisheit, in welcher Hiob nur eine Fortsetzung der bereits von Eliphas empfangenen Belehrung über Gottes Allmacht finden kann, kommt es ihm vor, als glaubten die Freunde die allein Weisen zu sein, und hielten dagegen, wie alle Anderen, so auch ihn für gänzlich unwissend, und daher für nothwendig, ihn über dergleichen allbekannte Dinge erst noch zu unterrichten V. 2. 3. Er spricht seinen Unwillen aus über solche geringschätzige Behandlung, die er, welchem seine Frömmigkeit doch ganz andere Ansprüche giebt, sich muss gefallen lassen V. 4., freilich ganz in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Loose der Verachtung, welches Unglückliche im Leben zu treffen pflegt V. 5., und welches eben nur die eine Seite des bekannten Bildes ist, das auf der anderen je die wildesten und trotzigsten Gottesverächter im Genusse des sichersten Friedens zeigt V. 6. Ja wahrlich allbekannt sind dergleichen Belehrungen, wie sie die Freunde ihm fortwährend glauben geben zu müssen; die Natur mit ihren Geschöpfen lehrt ja einen Jeden dasselbe V. 7—10., und dasselbe hat ja Hiob auch schon von den Alten, deren Weisheit auch er hochschätzt, vernommen, und was er da vernahm, hat ihm so trefflich zugesagt, dass er es gar wohl behalten hat V. 11. 12. Wiewohl er nun schon 9, 4 ff. einen thatsächlichen Beweis abgelegt hat, dass er, zumal von der Allmacht Gottes, vollkommen so gut wie die Freunde unterrichtet sei, giebt er doch jetzt eine neue Probe, und ergeht sich mit Eliphas (5, 9 ff.)

---

*) Der im A. T. öfter vorkommende Gegensatz zwischen בטח und חפר oder deren Synonymen (vgl. Hiob 6, 20. Ps. 22, 6. 25, 2. 26, 1. 34, 6. 56, 12. Jes. 12, 2.) könnte zu der Vermuthung verlocken, ein solcher sei auch hier beabsichtigt gewesen und an der Spitze des 2. Gl. eine Negation ausgefallen. Indessen lässt sich diese doch nicht ohne sehr gewaltsame und darum höchst bedenkliche Aenderung des Textes einfügen, da die Perfectform nicht würde beibehalten werden können; s. *Ew.* §. 333 a. Man wird daher den Gedanken an jenen Gegensatz und damit wahrscheinlich die Bedeutung *beschämt werden* überhaupt aufgeben und sich der zweiten oben angeführten Erklärung anschliessen müssen. O.

und Zophar (11, 7 ff.) wetteifernd in einer neuen Schilderung, beides der göttlichen Weisheit und Macht V. 13—25.

V. 2. Ironisch. אתם] mit Nachdruck. עם] entweder: *ihr seid Leute!* als Ausdruck des gemeinen Lebens, wie bei uns, oder auch: *ihr seid ein ganzes Volk!* d. i. ihr vereinigt in eueren drei Personen die Weisheit eines ganzen Volkes, so dass mit euch alle Weisheit in demselben aussterben wird. — V. 3. לבב] wie 34, 10. Ueber נָפַל מִן s. *Ges.* Lex. man. unt. d. W. 1) m. כמו־אלה] *dergleichen*, näml. wie euere Belehrungen über die göttliche Macht und Weisheit; vgl. V. 9. — V. 4—6. Betrachtung über die Behandlung, die er, der Gerechte, aber Unglückliche, von seinen Freunden erfahren muss. V. 4. Der Satz wird begonnen, als sollte nicht die erste Person Subject sein, sondern die dritte: *zum Gespötte seinem Freunde* — muss der Fromme werden; da indessen der Fromme eben der Redende selbst ist, so ist es sehr natürlich, wenn auch grammatisch eine Unregelmässigkeit, dass die erste Person eintritt und sich dann die ursprünglich beabsichtigte Subjectsbezeichnung als Apposition anschliesst: — *muss ich sein, (ein Mann,) der da rief zu Gott, und er erhörte ihn!* d. h. ich, der Fromme, der sonst zu Gott rufend der Erhörung stets gewiss sein konnte, dessen Gebet Gott niemals unerhört liess; *zum Gespötte muss sein der Schuldlose, der Redliche!* שחק] das *Spotten*, hier *der Gegenstand desselben.* — V. 5. Aber also behandelt zu werden, ist ja das gewöhnliche Loos eines Unglücklichen; den Unglücklichen stösst der Glückliche von sich! *Dem Unglück Verachtung! ist der Wahlspruch des Glücklichen*, eig. *(gebührt) Verachtung nach den Gedanken des Glücklichen.* Der Wahlspruch gründet sich darauf, dass einer, sobald ihn Unglück trifft, als ein Frevler angesehen wird. פִּיד] *Unglück*, fast nur im Hiob, vgl. 30, 24. 31, 29., hier mit dem Artikel. בוז] *Verachtung*, wie 31, 34. עַשְׁתּוּת] wie die bestbeglaubigte Aussprache ist, eine Abstractform, und das in mehreren Handschriften und Ausgaben dafür gesetzte עַשְׁתּוֹת, Plur. fem. von עֶשֶׁת, sollten beide ordnungsmässig ohne Dag. lene geschrieben sein; doch fehlt es nicht ganz an Beispielen ähnlicher Abweichung von der Regel. שאנן] derjenige, welcher das Glück des Lebens in ungestörter Ruhe geniessen kann. — Das 2. Gl.: *bereit ist sie dem strauchelnden Fusse*, eig. den Fusswankenden, d. h. es bedarf nur der ersten Anzeichen, dass einer nicht mehr feststehe, nur der ersten Vorboten eines Sturzes, so erwartet ihn auch schon die Verachtung der Glücklichen. נכון] Part. Niph., geht auf בוז. מועדי רגל *(deren Fuss wankt*, vgl. *Ges.* §. 110, 2. *Ew.* §. 288 c.) sind Solche, deren Fuss nicht fest auftreten kann, weil der Boden unter ihnen wankt, die daher jeden Augenblick Gefahr laufen hinzustürzen, womit nach einem sehr häufig vorkommenden Bilde Solche bezeichnet werden, denen Unglück droht, wie umgekehrt die Glücklichen als Solche dargestellt werden, deren Fuss niemals wankt, vgl. 5 Mos. 32, 35. Ps. 38, 17. 66, 9. Spr. 3, 23. — Nach einer andern Auffassung des Wortes, welche sich schon in der *Vulg.* findet, wäre לַפִּיד das bekannte Subst., welches *Fackel* be-

deutet, und von dieser Auffassung geht eine Menge anderer Erklärungen der Stelle aus, unter denen die von *Rosenm.*, *Schärer*, *de Wette* die am wenigsten gezwungene ist: *eine verachtete Fackel in des Glücklichen Urtheil ist, wer bereit zum Wanken (dem Falle nahe)*, d. h. den Unglücklichen sieht der Glückliche an, wie eine ausgebrannte Fackel, die man wegwirft, also wie etwas ganz Verächtliches; wiewohl man 1) nicht einsieht, was in diesem Gedankenzusammenhange נכון soll, und warum der Unglückliche nicht geradezu *ein Strauchelnder* genannt ist; 2) eine Form מוֹעֲדִים *das Wanken* nirgends vorkommt und nicht zulässig erscheint; endlich 3) bei dem Begriffe *Fackel* eine Andeutung dessen, was sie unbrauchbar und verächtlich machen kann, nicht hätte fehlen dürfen. — V. 6. Und, um diess sogleich mit Rücksicht auf die Freunde und ihre Verheissungen (vgl. z. B. 5, 24. 11, 18.) beizufügen, wer sind dag. die Glücklichen, die שַׁאֲנַנִּים, die in Ruhe und Frieden ihre Zelte bewohnen, und gesichert sind um und um? Es sind שֹׁדְדִים, d. h. Solche, *welche Anderer Eigenthum verwüsten, wilde Eroberer*; מַרְגִּיזֵי אֵל, eig. *die Gott beunruhigen* (vgl. הִרְגִּיז 1 Sam. 28, 15. Jer. 50, 34.), d. i. *ihn herausfordern, ihm trotzen* (nicht: *die ihn erzürnen*, denn darin eben liegt die Verkehrtheit, über welche Hiob klagt, dass solche Feinde Gottes *sein Zorn nicht trifft*, sondern sie ruhig leben); *Luth.*: *die wider Gott toben dürstiglich*; endlich אֲשֶׁר הֵבִיא אֱלוֹהַּ בְּיָדוֹ *derjenige, welcher Gott führt in seiner Hand*, d. h. *welchem seine Hand sein Gott ist*, eine sprüchwörtliche Redensart zur Bezeichnung eines rohen, keinen anderen Gott als seine eigene Faust anerkennenden und dieser allein vertrauenden Menschen, dessen Wahlspruch das *dextra mihi deus* (*Virg.* Aen. 10, 773.) ist, also eines Gottesverächters; Hab. 1, 11. wird mit ähnlichen Worten dasselbe von den wilden Kriegshorden der Chaldäer gesagt *). ישליו] als Hauptbegriff voranstehend, und in der längeren Form für יִשְׁלוּ, vgl. *Ew.* §. 194 a. בטחות] *sichere Plätze, Wohnungen* **). — V. 7. Rückkehr zu V. 3. und weitere Ausführung des dort Gesagten, dass näml. die Weisheit der Drei eine ganz gewöhnliche, dem Hiob durchaus nicht neue sei, bis V. 12. Der Beweis hiefür liegt zunächst (V. 7 — 10.) darin, dass ein Jeder sich durch eigene Erfahrung Dasselbe aneignen kann; man braucht ja nur bei den Thieren in die Schule zu gehen, um ganz Dasselbe zu lernen. Oder lehrt nicht schon die Betrachtung der Thierwelt in jeder Classe ihrer Geschöpfe die hohe Macht und Weisheit Gottes ihn als den Schöpfer der Welt, als den Herrn alles Lebens und Todes erkennen? V. 7. ואולם] *aber*, damit du dich sammt deinen Genossen überzeugest, dass dergleichen, wie ihr, Jedermann wisse, *so frage doch! Die Thiere fragen*, d. h. sie betrachten, ihr Wesen erforschen. תורך (Hiph. von יָרָה) im Sing., nach *Ges.* §. 143, 3. *Ew.* §. 307 a. עוף

---

*) Genauer wird bei dem Gott, den der Mensch in seiner Hand führt, an die *Waffen* zu denken sein; vgl. Hab. 1, 16. O.

**) Oder vielmehr in abstracter Bedeutung: *Sicherheit*. O.

dag. ist gegen die Gewohnheit des Collectivs hier mit dem Sing. verbunden. — V. 8. *Oder sinne nach zur Erde (niederblickend)*, d. h. betrachte die kleinen, auf der Erde kriechenden Geschöpfe, das Gewürm. שִׂיחַ, Imperat. von שִׂיחַ; לְ = אֶל; ארץ im Sinne von כֹּל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאָרֶץ (1 Mos. 9, 2.). So schon die alten Verss. alle. Viele neuere Ausll. aber, seit *Sebastian Schmid*, fassen שִׂיחַ als Subst., *das Gesträuch*, wie 30, 4., und erklären: *oder das Gesträuch am Boden (befrage)!* unpassend 1) weil das Subst. שִׂיחַ hier gegen den sonstigen Gebrauch als ein Fem. behandelt wäre in dem folgenden Verbo תורך; 2) weil nach biblischem Sprachgebrauche die Pflanzen nicht unter den Begriff des כָּל־חַי und אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה fallen (vgl. 1 Mos. 1, 30.), Hiob aber hier auf die *belebte* Natur hinweist; 3) ist die gew. Partition der Geschöpfe diejenige in Thiere des Feldes und Vögel des Himmels einerseits, und Gewürm der Erde und Fische des Meeres andererseits, vgl. 1 Mos. 9, 2. 1 Kön. 5, 13., die man auch hier erhält, wenn שִׂיחַ als Verbum genommen wird. — V. 9. *Wer erkennte nicht an diesen allen, dass Jehova's Hand Solches geschaffen hat, in dessen Gewalt* u. s. w. [בכל־אלה] *an diesen*, den genannten Geschöpfen, *allen*; בְּ vom Merkmale, an welchem etwas erkannt wird, wie 1 Mos. 15, 8. Ps. 41, 12. u. a. זאת *δεικτικῶς, das, was du siehst, τὰ βλεπόμενα, φαινόμενα* Hebr. 11, 3., *die sichtbare Welt*. Sinn: wer sollte nicht vom Theile (von der Thierwelt) auf das Ganze (die ganze sichtbare Schöpfung) zu schliessen sich gedrungen fühlen, nicht im Schöpfer einer einzelnen Gattung von Wesen zugleich den Schöpfer alles Uebrigen erkennen? [עשתה] Dass vom *Erschaffen* die Rede sei, zeigt der Gegensatz in V. 10. — Statt יד־יהוה lesen einige MSS. יד אלוה, welches nach dem Sprachgebrauche des Buches (s. die Einl.) das Genauere wäre. — V. 10. ist kein bloss ausfüllender Zusatz, sondern bezeichnet Gott als denjenigen, der, wie er jedes Geschöpf in's Dasein rufe nach V. 9., so auch die Macht habe, den Lebenshauch eines jeden wieder zurückzuziehen. רוח und נפש stehen hier ganz parallel, die physische Lebenskraft, die *ψυχή* bezeichnend. — V. 11. 12. Sodann aber, heisst es nicht im Sprüchwort: *wie der Gaumen die Speise kostet* (und bei derjenigen bleibt, welche ihm schmeckt), *also prüft das Ohr die Reden*, die es vernimmt (und bewahrt diejenigen, welche ihm wohlgefallen)? Gerade so heisst es auch bei mir. *Bei den Greisen ist Wahrheit, bei hohem Alter Einsicht*; wie ihr die Alten erforscht habt (vgl. 5, 27. 8, 8.), so auch ich, und was mein Ohr von ihnen vernommen, das hat es gar wohl behalten, Belehrungen eben über Gottes Weisheit und Macht, die meinem Geschmacke so trefflich zusagen, dass ich der eurigen gar nicht bedarf. — So scheinen nach 13, 1., wo Hiob seine eben beendigte Schilderung der Weisheit und Macht Gottes auf die gedoppelte Quelle *der eigenen Erkenntniss* (הֶן כֹּל רָאֲתָה עֵינִי), also auf die Belehrung, welche ihm aus der Betrachtung der Welt der Geschöpfe geworden ist, *und des Hörensagens*, welchem er ein aufmerksames Ohr geliehen habe, um es zu bewahren (שָׁמְעָה אָזְנִי וַתָּבֶן לָהּ), also auf die Ueberliefe-

rung von den Alten zurückführt —, diese beiden Verse in den Zusammenhang eingegliedert werden zu müssen, demnach einen zweiten Beweis für das V. 3. Gesagte: וְאֶת־מִי־אֵין כְּמוֹ־אֵלֶּה zu enthalten. V. 11. ist das Verhältniss der Sätze comparativ, wie 5, 7. לו nach יטעם ist Dat. comm.: *er kostet sie für sich*, d. h. ob sie ihm zusage. V. 12. kann der Sinn nicht sein: erfahrene Greise, wie ich bin, besitzen die rechte Weisheit; denn Hiob ist kein Greis, vgl. 5, 26. 29, 8. 18. u. a. St. Im 2. Gl. ist die Präpos. vor ארך ימים aus dem 1. Gl. zu ergänzen *). — V. 13—25. Hiob zeigt nun durch die That, wie er in Erkenntniss der Macht und Weisheit Gottes den Freunden keineswegs nachstehe; von der Macht Gottes hat er zwar dieses bereits dargethan 9, 4 ff., doch hatte er sie dort fast nur im Gebiete der Natur nachgewiesen; hier aber zeigt er, wie er beides, den allmächtigen und den unbegreiflich waltenden Gott auf jedem Gebiete, in allen Erscheinungen zu erkennen vermöge, in Natur und Geschichte, im Leben der Völker, wie der Einzelnen, unter denen vorzugsweise die durch Macht oder Weisheit Hochgestellten herausgehoben werden, Könige, Volksräthe, Priester, Richter, Redner. Doch kehrt auch diese Schilderung mehr die räthselhafte und dunkele als die heitere Seite des göttlichen Waltens heraus, wie denn mit Zerstörung begonnen, und mit Verwirrung geendigt, dazwischen aber am liebsten von dem häufigen Wechsel des Glückes im Leben der Grossen und Angesehenen gesprochen wird. V. 13. Das Thema. עמו] *bei ihm*, Gott. Vgl. Anm. zu 3, 20. — V. 14. scheint Hiob mit Beziehung auf sich selbst zu sagen; das 1. Gl. erinnert an 1, 19., das 2. ist uneigentlich zu verstehen, und nach 11, 10. zu erklären. ולא יבנה als Neutr.: *und es wird nicht wieder aufgebaut* (das Niedergerissene). סָגַר עַל *über einem zuschliessen*, s. v. a. einen gefangen setzen; die Constr. mit עַל ist aus der Beschaffenheit und Lage der gewöhnlichen Gefängnisse bei den Hebräern zu erklären, welches unterirdische Löcher, Cisternen, waren, deren Oeffnung mit einem Steine zugedeckt wurde Klagl. 3, 53. — V. 15. Dürre und Ueberschwemmung, beides kommt von ihm. הָפַךְ *umkehren*, d. h. *umwühlen, verheeren*. — V. 16. Die Schilderung nimmt im 1. Gl. einen neuen Anlauf, ist aber im 2. schon wieder im alten Zuge begriffen, so dass zwischen beiden Gliedern ein Gedanken-Parallelismus nicht stattfindet. לו] eig. *ist ihm angehörend*, d. h. hängt von ihm ab; er lässt beides auf gleiche Weise geschehen, verführen und verführt werden. — V. 17. שולל ist (wie V. 19.) im Sing. belassen, d. h. unverändert geblieben, weil es als zum Verbo gehörend und mit diesem zusammen erst den vollständigen Begriff bildend betrachtet wird. הוליך שולל näml. ist s. v. a. *einen gefangen führen*, eig. *einen ausgezogen*, näml. barfuss und ohne Oberkleid, welches der Aufzug der Gefangenen im Alterthum war (vgl. die Ausll. zu Jes. 20, 4.), *einhergehen lassen*. יועצים] *Volksberather*. Sachparallele: Jes. 40,

---

*) Natürlicher nimmt man ארך ימים als Subj.: *und Lebenslänge ist (so gut als) Einsicht (Ew.)*. O.

23. — V. 18. מוסר ist מוֹסַר zu lesen als Stat. constr. von מוֹסֵר (vgl. 39, 5.) s. v. a. מֵאֵסֶר *Band, Fessel*, wie schon *Targ.* und *Vulg.* richtig erklärt haben; vgl. Ps. 2, 3. Die masoret. Punctation מוּסַר, von מוּסָר *Züchtigung*, widerspricht dem Zusammenhange; gesagt werden soll näml., wie Gott gefesselte Fürsten frei mache, und hinwieder freie an Fesseln lege. Den letzteren Gedanken drückt das 2. Gl. aus, wo demnach אזור nicht den *Kriesgurt* bezeichnet, sondern ein *Band, funis* nach *Vulg.*, worauf auch das Verb. אָסַר hindeutet, welches nie vom An- oder Umbinden des Gürtels gesagt, sondern stets vom Binden mit Stricken gebraucht wird, vgl. Richt. 16, 5. Ez. 3, 25.; dag. 1 Sam. 2, 4. 18. Ps. 109, 19. Der Ausdruck אֵזוֹר ist wahrscheinlich nur wegen des Wortspieles mit מוֹסֵר statt des gew. עֲבֹת gewählt worden. Also zu übersetzen: *und bindet ein Band an ihre Lenden.* Das Vav in ויאסר wie 11, 11. — V. 20. נאמנים] *Feste*, hier in der besonderen Beziehung auf שפה, also *Redefeste, bewährte, überall berathene Redner.* שפה] hier *Sprache.* Sachparallele Jes. 44, 25. — V. 21. נדיבים] *die Edeln, der Adel*, bei Elihu 34, 18. parallel mit מֶלֶךְ. Das 1. Gl. dieses Verses wiederholt sich Ps. 107, 40., welcher Psalm auch noch andere Nachklänge aus Hiob enthält. Dasselbe lässt sich in einigen anderen der späteren Psalmen wahrnehmen. Vgl. *Hitzig* die Psalmen. Heidelb. 1837. II. S. 167. — אפיקים] *Gewaltige, Kraftthelden; ihren Gürtel schlaff machen*, d. i. die Helden untüchtig machen zum Kampfe, ihnen *Muth und Kraft lähmen;* vgl. Jes. 5, 27. — V. 22. Alldurchdringend sein Wissen. Beziehung auf 11, 8. — V. 23. הִשְׂגִּיא mit לְ, *einem Wachsthum verleihen.* שָׁטַח לְ, *einem breiten Raum machen*, s. v. a. הִרְחִיב לְ; jenes bezeichnet das Wachsthum in die Höhe, dieses in die Breite; also dahin lässt er die einen, dorthin die anderen Völker ihre Herrschaft ausbreiten, und dieselben Völker lässt er hinwieder vertilgt oder anderen Völkern unterthan werden. הִנְחָה, woher יַנְחֵם, hier s. v. a. הִגְלָה *in die Verbannung führen*, womit es 2 Kön. 18, 11. parallel steht. Das Vav in ויאבדם und וינחם, wie V. 22. in ויצא, wiederum wie in ויאסר V. 18., ebenso in V. 24. u. 25. in ויתעם. — V. 24. לב] wie לבב V. 3. ראשי עם־הארץ] *die Häupter des Volkes der Erde; Volk der Erde*, d. i. die Menschen, welche die Erde bewohnen; Jes. 24, 4. לא־דרך] als Ein Begriff, *die Unwegsamkeit*, von תהו abhängiger Genit.; der Genit. des Subst. aber vertritt die Stelle des Adject., also s. v. a.: *in unwegsamer Wüste.* Vgl. Anm. zu 8, 11.*). *Das Irren in der unwegsamen Wüste*, als Folge der Verstandeseinbusse, ist bildlicher Ausdruck, wie V. 25. *das Tappen im Dunkeln, das Umherirren in der Weise der Trunkenen.* — V. 25. לא־אור] eine Verbindung wie

---

*) Ich fasse לא־דרך nicht als Genitiv zu תהו auf, sondern (mit *Ew.* §. 286 g.) als Aequivalent von בלא־ד׳ = בלי־ד׳ oder אין־ד׳, wobei es entweder als adjectivischer Zusatz zu תהו angesehen werden kann, wie לא עֲבוֹת 2 Sam. 23, 4., לא־איש Hiob 38, 26., oder als adverbieller Zusatz zu ויתעם, wie לא־חֵקֶר 34, 24., לא בָנִים 1 Chr. 2, 30. 32. O.

לא־דרך V. 24. *Irren wie Trunkene* (Jes. 19, 14.), d. i. blind und besinnungslos handeln. Zu V. 24. 25. vgl. 5, 13 f.

Cap. XIII. u. XIV. Gedankengang: Also über dergleichen Dinge bedarf Hiob von den Freunden keine Belehrung 13, 1. 2. Was aber seine Sache selbst betrifft, um nun auf diese zu kommen, so ist es wirklich auch *sein* Wunsch, dass Gott ihm erscheine (womit Zophar 11, 5. geglaubt hatte ihn schrecken zu können). Ja! *Gott* möchte er seine Sache darlegen V. 3., mit den Freunden aber will er darüber nicht mehr verhandeln, denn er hat ihre Unredlichkeit und Unwissenheit erfahren V. 4., und möchte wohl wünschen, dass sie lieber gänzlich schwiegen, da er sie dann gern für Weise halten wollte V. 5. So aber, was er ihnen nicht ungerügt kann hingehen lassen V. 6., meinen sie Gott zu Liebe der Unwahrheit Zeugniss geben und ihm Schuld audichten zu dürfen V. 7. 8., wähnend, dafür Dank zu erhalten von Gott, vielleicht gar Gott über ihn täuschen zu können V. 9., da doch der Heilige solche Unredlichkeit nur bestrafen kann, und vor dem Allwissenden ihre Beweisgründe nothwendig in Nichts zerstieben müssen V. 10—12. Mögen sie also ihrerseits ihn in Ruhe lassen! Er aber will jetzt zu Gott reden V. 13., will reden um jeden Preis, sollte sein Wagniss ihm auch das Leben kosten V. 14.; er hat ja ohnehin nichts Anderes als den nahen Tod zu erwarten V. 15., aber seinen Wandel muss er vorher Gott noch darlegen, und er kann mit dem Muthe eines Schuldlosen vor ihn hintreten V. 15. 16. Mögen die Freunde ihm aufmerksam zuhören! Kann ihn Jemand widerlegen, will er sogleich schweigen V. 17—19. Es wolle nur Gott ihm jetzt Ruhe vergönnen von seinen Schmerzen, und ihn mit einer schreckhaften Erscheinung seiner Majestät verschonen, alsdann ist er jeden Augenblick bereit, seine Darlegung zu beginnen V. 20—22.

Doch umsonst harrt Hiob der Linderung seiner Schmerzen, umsonst des göttlichen Rufes zum Sprechen; sein Wunsch, dass Gott erscheinen möge, bleibt unerhört. Daher nimmt die Rede an Gott gleich Anfangs eine andere Wendung, sie wird nicht, wie es nach V. 15. 2. Gl. beabsichtigt war, darlegend, sondern klagend; und zwar natürlich zunächst darüber klagend, dass er, ohne nur zu wissen warum, sich also von Gott befeindet sehe V. 23. 24.; fragend, ob denn Gott ein schon verstürmtes Blatt noch länger jagen, eine schon abgezehrte Leidensgestalt noch weiter verfolgen wolle V. 25., wie er es denn allerdings nach seiner Behandlung Hiobs zu wollen scheint V. 26—28. — Aus diesen Klagen entspinnt sich Cap. XIV. eine wehmüthige Betrachtung über das elende Loos des Sterblichen, über das Missverhältniss, welches zwischen der Natur des Menschen und der Art, wie ihn Gott behandle, statt finde, ähnlich wie Cap. VII. u. X., und stets mit besonderer Beziehung auf seine eigene Person. Er, der Mensch, ein von Natur schwaches, zu so kurzem Dasein bestimmtes, so vielfach geplagtes Geschöpf, wird dennoch von Gott so scharf beachtet, für alle seine Fehltritte so streng beurtheilt, statt dass Gott

bedächte, dass von Unreinen kein Reiner kommen könne, und bei so fest abgesteckter, keiner Verlängerung fähiger Lebenszeit dem Menschen doch wenigstens einen ruhigen Lebensabend vergönnen sollte 14, 1—6. Ein besseres Loos, als der Mensch, hat der Baum; denn aus dem abgehauenen oder dem alternden Stamme kann sich doch immer wieder ein neues Leben erzeugen, dahingegen der Mensch, wenn seine Zeit gekommen, dahinsinkt, um nie wieder zum Leben zu erwachen V. 7 — 12. O dass es anders sein möchte, dass Gott *den* Menschen, und so auch Hiob, nur bis zu einem gewissen Zeitpuncte in der Unterwelt weilen, nur seine Strafzeit dort ihn aushalten und alsdann in ein neues Leben möchte zurückkehren lassen! V. 13. (freilich ein unerfüllbarer Wunsch! V. 14. 1. Gl.). Wie geduldig wollte da Hiob seiner Erlösung harren V. 14. 2. Gl., wie freudig folgen dem Rufe Gottes! da ja dieser sich alsdann seiner wieder *erbarmen* würde V. 15., während er jetzt ihn auf's Strengste bewacht, und, wie es scheint, unwiderruflich auf seine Schuld erkannt hat, und zwar in einem Maasse, wie Hiob es nicht verdient V. 16. 17. Doch wenn selbst die festesten Körper zuletzt der Zerstörung unterliegen, und, einmal zerstört, auf immer vernichtet sind, wie viel mehr der Mensch! V. 18. 19. Von Gottes Angriffen unaufhörlich bedrängt, wird er endlich von dannen getrieben, dorthin, wo alles Mitgefühl für die Seinigen endet, wo er nichts empfindet, als den Schmerz seines eigenen Daseins V. 20—22.

V. 1. 2. Bestätigung des 12, 3. Gesagten, nachdem der Beweis dafür nun thatsächlich geliefert ist. Zu V. 1. vgl. Anm. zu 12, 11. 12. לה als Neutr. aufzufassen und dem Sinne nach auf כל zu beziehen *). — V. 3. beginnt der zweite Theil dieser Antwort Hiobs, in welcher er auf seine eigene Sache zu sprechen kommt. אולם] *aber, um nun auf mich selbst zu kommen.* אדבר und אחפץ optativisch. הוכח ist als Accus. mit אחפץ zu verbinden. Dieser Gebrauch des Infin. absol. für das Object, wo sonst der Infin. constr. gesetzt wird, ist selten, s. *Ges.* §. 128, 1. *Ew.* §. 240 a. Die Form hat hier gewissermaassen die Infinitivbedeutung verloren, wie ähnlich 6, 25. Dass übrigens חפץ gewöhnlich לְ mit dem Infin. nach sich hat, ist bekannt. הוֹכִיחַ mit אֶל der Pers.: *einem seine Sache darlegen, nach der Wahrheit darstellen, um sich zu rechtfertigen;* vgl. V. 15. u. 15, 3. Der Wunsch, welchen Hiob hier ausspricht, steht allerdings im Widerspruche mit 9, 3., schliesst sich aber an das ebendas. V. 34. 35. Gesagte an, und ruht auch jetzt auf der Voraussetzung, dass die dort gestellte Bedingung ihm von Seiten Gottes werde erfüllt werden, vgl. 9, 34. mit 12, 20 f. — V. 4. Mit *Gott* also will er gern seine Sache verhandeln, *aber mit den Freunden darüber* nichts mehr zu sprechen haben; warum nicht, sagt er hier. טפלי־שקר] *Lügenaufbürder,* eig. *Lügen a n h e f t e r.* טָפַל, verwandt mit תָּפַר 16, 15., eig. etwas *aufkleistern,* auch etwas *ankleben, anheften,* in welcher Bedeutung das Wort noch im Talmud vorkommt,

---

*) Mit andern Auslegern beziehe ich לה auf אזן. O.

s. *Buxt.* Lex. p. 901., während im A. T. es sich stets tropisch gebraucht findet; mit שֶׁקֶר verbunden, wie ausser hier auch noch Ps. 119, 69., bedeutet es: *einem Lügen andichten, Lügen wider einen ersinnen;* absolut, aber in demselben Sinne, ist es 14, 17. gesetzt. Die Lügen, welche die Freunde dem Hiob andichten, sind die bald mehr, bald weniger versteckten Behauptungen seiner Schuld *). רפאי אלל] *nichtige Aerzte*, d. h. solche, die den Schaden nicht heilen können. So nennt Hiob die Freunde, weil ihm ihre Reden nichts helfen zur Erklärung seines Unglückes, weil sie, immer nur die Gerechtigkeit Gottes im Glücke der Frommen und im Unglücke der Frevler behauptend, auf demselben Puncte bleiben, woher dem Hiob kein Trost zufliessen kann. אלל] defectiv für אליל, wie V. 6. רבות für ריבות. — V. 5. מי־יתן החרש תחרישון] d. i. *möchtet ihr doch lieber ganz schweigen!* Der seinem Verb. finit. vorausgeschickte Infin. absol. dient hier zur *Verstärkung* des Verbalbegriffes. ותהי לכם לחכמה] *und* (wenn ihr das thätet) *es sollte euch für Weisheit gelten*, ihr solltet mir für weise Männer gelten, für die ich euch jetzt, da ihr redet, nicht halten kann. Vgl. Spr. 17, 28. und das bekannte: *si tacuisses, philosophus mansisses.* תהי] Das Femin. = unserem Neutr., und die abgekürzte Form als Jussiv. — V. 6. Eine solche Rolle zu spielen, verdient die ernsteste Rüge. Die Ankündigung derselben enthält dieser Vers, die Rüge selbst folgt V. 7 ff. תּוֹכַחַת haben schon LXX und *Vulg.* richtig durch ἔλεγχος, *correptio* wiedergegeben, eine Bedeutung, welche sich an die des Verb. הוֹכִיחַ 6, 25. 40, 2. anschliesst; unrichtig dag. erklären die meisten neueren Ausll.: *Vertheidigung, Rechtfertigung*, denn eine Vertheidigung Hiobs gegen die Beschuldigungen seiner Freunde folgt in dieser ganzen Rede nirgends. Eben so richtig erklären alle alten Verss. רבות (vgl. zu V. 4.) durch: *strafende Vorstellungen, Vorwürfe*, unrichtig dag. ist die Erklärung: *Beweise.* הִקְשִׁיב gew. mit einer Präpos.; hier, wie Jer. 23, 18., nach dichterischer Licenz, mit dem Accus. construirt. — V. 7. Wollt ihr wider euer besseres Wissen gegen mich reden, nur um für Gott reden zu können? לאל] *für* (nicht: *zu*) *Gott*, d. h. zu seinen Gunsten, um seine Gerechtigkeit zu retten, und ihm dadurch zu schmeicheln; ebenso לו im 2. Gl. דִּבֶּר עַוְלָה, רְמִיָּה *Unrecht, Trug reden*, d. h. hier: mir Schuld andichten. — V. 8. Ein ähnlicher Gedanke wie V. 7. נָשָׂא פָנָיו *Gottes Partei nehmen*, wie V. 10. Das 2. Gl.: *wollt ihr Gottes Anwalt spielen?* רִיב לְ *für einen streiten, als sein Anwalt auftreten;* dag. רִיב עִם V. 19. *streiten mit einem, als sein Gegner auftreten.* — V. 9. Und glaubt ihr, dass Gott, wenn er erschiene und diese euere Gesinnung erkennte, wie ihr nicht aus Ueberzeugung, sondern nur ihm zu Gefallen mich für schuldig erklärt, ein solches Verfahren billigen würde? הטוב] *wird es gut sein*, d. h. gutgeheissen werden?

---

*) Die gewöhnliche Erklärung *concinnatores mendacii* ist unbedenklich und gründet sich auf die Bedeutung *compingere, consuere.* Eine ähnliche Bedeutung wird dann passend auch dem 2. Gl. zugeschrieben. O.

כִּי־יַחְקֹר אֶתְכֶם] *wann er euch, die euch leitende Gesinnung, ausforschen, prüfen wird.* Oder werdet ihr ihn vielleicht hinsichtlich meiner täuschen können, wie ihr die Menschen täuscht, die mich, durch euere Reden verleitet, wirklich für schuldig halten? הָתֵל] Inf. Hiph. von תָּלַל; in der folgenden Imperfectform תְּהַתֵלּוּ ist die sonst übliche Syncope des hiphilischen ה unterblieben, was bei diesem Verbum das Gewöhnliche und in einigen Formen desselben mit anderen Unregelmässigkeiten verbunden ist; vgl. *Ges.* Lex. man. unt. הָתַל, und *Ew.* §. 127 d. — V. 10. *Züchtigen, züchtigen wird er euch, wenn ihr also heimlich Partei nehmt!*] *Heimlich Partei nehmen,* d. h. offen den Ueberzeugten spielen, im Inneren aber nichts weniger als überzeugt, sondern bloss parteiisch gesinnt sein. Die Freunde spielen vor der Welt die von Hiobs Schuld Ueberzeugten, sprechen aber keineswegs aus innerer Ueberzeugung also, sondern nur, weil sie für Gott parteiisch eingenommen sind. — הוֹכֵחַ יוֹכִיחַ] Gegensatz zu טוֹב V. 9., welcher durch den vorausgeschickten Infin. absol. einen besonderen Nachdruck erhält. אִם] hier nicht mehr (wie V. 8. 9.) Frage-, sondern Bedingungspartikel. בַּסֵּתֶר] *im Verborgenen eueres Herzens.* — V. 11. Werdet ihr nicht mit Zittern dastehen vor ihm, dem Hohen, dem Heiligen, vor welchem nichts Unlauteres bestehen kann? פַּחְדּוֹ] *die Furcht, die er einflösst, die Furcht vor ihm.* יִפֹּל עֲלֵיכֶם] *wird sie nicht auf euch niederfallen,* d. i. euch überfallen, betäuben? — V. 12. Und wie wird es alsdann um alle die Densprüche und Beweisgründe stehen, die ihr gegen mich beigebracht habt? werden dieselben im Stande sein, Gott von meiner Schuld zu überzeugen? wird er ihre Beweiskraft anerkennen? Unter den *Densprüchen,* זִכְרֹנִים, versteht Hiob die Lehren der Väter, an welche er verwiesen wurde 8, 8.; vgl. auch das זְכָר־נָא des Eliphas 4, 7. גַּבִּים eig. *terga,* hier s. v. a. *propugnacula;* so nennt Hiob die von der Gerechtigkeit Gottes hergenommenen *Beweisgründe* der Freunde, hinter welche sich diese, wie hinter *Verschanzungen,* immer wieder zurückzogen, um von da aus ihre Angriffe auf seine Unschuld zu erneuern. Jene Densprüche, anstatt sich, wenn Gott sie alsdann prüfen wird, an Hiob zu bewähren, werden als מִשְׁלֵי־אֵפֶר erscheinen, *als Sprüche, deren Gehalt wie Asche zerfliegen wird* (*Asche* als Bild der Nichtigkeit, wie Jes. 44, 20.); euere Verschanzungen werden nicht Stich halten, sondern *zu Lehmmauern werden,* d. h. zusammenstürzen wie dergleichen (*Lehm* חֹמֶר, Bild der Unhaltbarkeit); so wenig werdet ihr Gott über mich zu täuschen vermögen! — V. 13. Rückkehr zu V. 5. Sie mögen also, wie gesagt, schweigen und ihn gehen lassen! Die Constr. הֶחֱרִישׁ מִן ist prägnant: *schweigen und so von einem ablassen,* d. i. einen in Ruhe lassen. Der Gegensatz ist הֶחֱרִישׁ אֶל, *schweigen und zu einem sich hinzuwenden,* d. i. einem ruhig zuhören Jes. 41, 1. וַאֲדַבְּרָה־אָנִי] *ich aber will reden,* will meine Rede an Gott (nach V. 3.) nun rüsten, hoffend, dass er erscheinen werde, mich anzuhören. וְיַעֲבֹר עָלַי מָה] *und es komme über mich, was (immer es sei)!* der Erfolg meines Unterfangens sei, welcher er wolle! Ebenso 2 Sam. 18,

22.: וִיהִי מָה; vgl. *Ew.* §. 104 d. — V. 14. Weitere Ausführung des zuletzt ausgesprochenen Gedankens. Das 1. Gl. wörtl.: ***wozu will ich mein Fleisch in den Zähnen davontragen?*** d. h. dafür Sorge tragen, dass ich mein Leben rette? soll ich etwa desswegen schweigen, damit mein Reden mich nicht mein Leben koste? was sollte mich doch bestimmen, dergestalt um die Erhaltung meines Lebens besorgt zu sein? Der bildliche Ausdruck נָשָׂא בְשָׂרוֹ בְשִׁנָּיו ist von dem Raubthiere hergenommen, welches, um die Beute nicht dem verfolgenden Jäger preisgeben zu müssen, sie mit den Zähnen davonträgt. Vgl. den ähnlichen Ausdruck Jer. 38, 2. על־מה] ***um wessen willen, aus welchem Grunde?*** Die Redensart im 2. Gl.: שִׂים נַפְשׁוֹ בְכַפּוֹ, ***seine Seele in die Hand nehmen***, bedeutet überall: ***sein Leben auf's Spiel setzen*** Richt. 12, 3. 1 Sam. 19, 5. 28, 21. Ps. 119, 109. (s. die Erkl. derselben bei *Ges.* Lex. man. unt. כַּף). Dazu aber passt die Frage nicht; denn Hiob würde sagen, er sehe nicht ein, wozu er sein Leben auf's Spiel setzen wolle; er will aber vielmehr das gerade Gegentheil sagen. Es ist demnach das 2. Gl. von der Frage zu trennen, und zu übersetzen; ***auch mein Leben setz' ich auf's Spiel!*** ונפשי] *καὶ τὴν ψυχήν μου* ***auch mein Leben***, also das Höchste, was der Mensch hat, wag' ich daran, um jeden Preis will ich reden. ו hier s. v. a. גַּם, über welchen nicht häufig vorkommenden Gebrauch zu vgl. *Ew.* §. 339 b. Bei der gewöhnlichen fragweisen Auffassung des 2. Gl. erklärt man die Redensart: ***seine Seele in die Hand nehmen***, gerade im entgegengesetzten Sinne: ***Sorge tragen für das Leben*** (der Mensch pflegt in die Hand zu nehmen, was er recht sorgfältig bewahren will, *Umbr.*; so auch ***Eichh.***), ***sich mit der Faust durchschlagen*** (*Ew.*), analog der Redensart im 1. Gl., aber gegen den klaren Sprachgebrauch in den angeführten Stellen *). — Sein Leben aber setzt Hiob auf's Spiel nach dem alten Glauben, dass kein Mensch Gott schaue und lebe, 2 Mos. 33, 20.

---

*) Bei der oben gegebenen Erklärung bleibt ber Uebergang durch das blosse ו zu Anfang des 2. Gl. immer misslich. Eine schärfere Betonung des Gegensatzes (*vielmehr, auch* das Leben setze ich auf's Spiel!) wäre hier wohl nicht zu entbehren gewesen. Das Urtheil über den Sinn des Ganzen wird aber namentlich dadurch erschwert, dass zwar noch die Bedeutung des sprüchwörtlichen Ausdruckes im 2. Gl., nicht aber auch die des (ebenfalls sprüchwörtlichen) im 1. Gl. mit Sicherheit bekannt ist; daher man sich nicht wundern darf, wenn *Schultens* u. A. die Schwierigkeit durch eine andere Erkl. dieses Ausdrucks in Verbindung mit einer ungewöhnlichen Auffassung des על־מה zu beseitigen suchten: *super quocunque tandem eventu* (מה wie eben vorher V. 13.) *tollam carnem meam in dentibus meis et animam meam ponam in volis meis;* wobei denn das *carnem tollere* erklärt wird durch: *audacissimo impetu ruere in mediam quasi mortem.* Aber diese Erkl. beruht eben nur auf unerweislichen Voraussetzungen. Die Nachbarschaft des עלי מה am Schlusse des vorhergehenden Verses könnte an eine zufällige Verunstaltung des Textes denken lassen; allein abgesehen davon, dass es für diese selbst an jeder erkennbaren Wahrscheinlichkeit gebricht, ist damit die Unsicherheit über den Sinn des 1. Gl. nicht gehoben. Vielleicht lässt sich eine sichere Erkl. überhaupt nicht mehr gewinnen. O.

vgl. m. 2 Mos. 20, 19. Richt. 6, 23. 13, 22.; ein Glaube, der auch die gottvertrauten Männer, die Propheten, die Frommen, mit Furcht erfüllt, nur dass erzählt wird, wie sie (ausnahmsweise) Gott geschaut haben und am Leben blieben 1 Mos. 32, 31. 16, 13. 18, 1 ff. 2 Mos. 24, 10. Jes. 6, 1 ff. u. a., welche Gunst auch Hiob zu Theil wird. — V. 15. Begründung von V. 14. *Siehe, er wird mich tödten*, mich an meiner Krankheit sterben lassen, ich sehe den nahen Tod ohnehin voraus; *nicht kann ich Hoffnung haben* (לא איחל); wie er schon oben gesagt hat, dass seine Tage eilends und ohne Hoffnung ihrem Ende nahen 7, 6. 9, 25. 10, 20. Die Lesart des K'ri לו איחל giebt nach *Vulg.* den Sinn: *etiam si occiderit me, in ipso sperabo.* Auch *Targ.* und *Pesch.* drücken לו aus, und die Mischna, tract. Sota V, 5., führt diese Lesart ebenfalls an, lässt jedoch ihre Richtigkeit dahingestellt sein. Wirklich passt der angegebene Sinn nicht nur nicht in den Zusammenhang dieser Stelle, sondern überhaupt nicht zum ganzen Buche, da eine Hoffnung im Tode diesem durchaus fremd ist. Diese Lesart ist daher zu verwerfen, ihr Ursprung aber wahrsch. in einer von späterer Dogmatik geleiteten Textverbesserung zu suchen. Das 2. Gl.: *nur aber meinen Wandel will ich vor ihm darlegen*, d. h. im Zusammenhange mit dem 1. Gl.: nur aber will ich nicht sterben, ohne noch meinen Wandel vor ihm darzulegen. הוֹכִיחַ hier wie V. 3. — V. 16. Zusammenhang. Sollte aber Gott dieses Vorhaben einer offenen Darlegung seines ganzen Wandels schon von vorn herein missbilligen, und den Sprecher dafür büssen lassen? Hiob kann es nicht glauben, vielmehr hält er sich an der Redlichkeit seiner Gesinnung, die ihn bei dem zu versuchenden Wagstücke leitet, aufrecht, jetzt, da ihn trotz aller eben ausgesprochenen Todesverachtung doch wieder die Furcht vor der Möglichkeit eines plötzlichen Todes überfällt. Aber auch der Gedanke an seine Unschuld tritt jetzt, Muth und Hoffnung einsprechend, vor ihn hin. גם־הוא] *auch diess*, nicht bloss das Bewusstsein, nichts anderes zu wollen, als meine Wege ihm darlegen. הוא] als Neutr., wie 15, 9. 41, 3. יְשׁוּעָה *Heil, Glück.* Sinn: auch diess ist ein Glück, ein günstiger Umstand für mich, dass ein Ruchloser nicht vor ihn kommen wird, mich hingegen es schon lange in meinem Inneren drängt und treibt, vor ihm zu erscheinen; was ein Beweis ist, dass mein Gewissen mich nicht den Ruchlosen beizählt. — V. 17. So mit neuem Muthe erfüllt, fordert er die Freunde auf, der Rede, die er Gott vortragen will, aufmerksam zuzuhören. שמעו שמוע] *höret genau!* Der Infin. absol., seinem Verb. finit., wie immer beim Imperativ, *nachgesetzt*, steigert dessen Bedeutung. — V. 18. עָרַךְ מִשְׁפָּט *die Rechtssache*, d. h. hier die Selbstvertheidigung, *rüsten, in Bereitschaft setzen;* ebenso 23, 4., und mit der Ellipse מִשְׁפָּט bei Elihu 33, 5. ערכתי von der vollendeten Thatsache: *ich habe meine Sache gerüstet, bin völlig gerüstet, sie vorzutragen.* — V. 19. Wer ist der, der als mein Gegner wird auftreten können? Denn alsdann will ich sogleich verstummen, und, wie ich's verdiene, sterben! יריב עמדי] ein Relativsatz; über רִיב עִם s. Anm. zu V. 8. עתה] *dann, wenn*

einer wider mich auftreten kann. — V. 20—22. Was er aber schon oben 9, 34. als Bedingung aufgestellt hatte, unter welcher allein es ihm möglich sei, ruhig und unbefangen seine Sache Gott vorzutragen, das wiederholt er jetzt, Gott um dessen Gewährung bittend; alsdann aber, wenn auch hierüber seine Besorgnisse beseitigt sind, steht der Eröffnung seiner Darlegung nichts mehr im Wege, und ist er jeden Augenblick des göttlichen Rufes gewärtig, doch auch bereit, unaufgerufen das Wort zu ergreifen. — Jener Dinge sind zweierlei (שתים V. 20.): das eine (V. 21. 1. Gl.), *dass Gott seine Hand von ihm entfernen möge* (was nach אל־תעש V. 20. ungenau gesagt ist statt: *deine Hand lass mich nicht fühlen!*); die (auf ihm liegende) Hand Gottes sind die Schmerzen der Krankheit, um deren Erleichterung während des Redens er also bittet; כַּף = שֵׁבֶט 9, 34. Das andere (V. 21. 2. Gl.) wörtlich wie 9, 34. — V. 22. קָרָא *zum Reden aufrufen.* דִּבֵּר hier: *unaufgefordert* zu reden anfangen.

V. 23 — XIV, 22. Die Rede an Gott. V. 23. Zusammenhang. Dass Hiob auf eine nach dem Vorhergehenden so ganz unerwartete Weise, und vollends mit dieser Frage beginnt, die man nach V. 15. und 16. am allerwenigsten erwarten konnte, setzt voraus, dass er zu der Einsicht gekommen, sein Wunsch, dass Gott ihm erscheinen möge, bleibe unerfüllt, und dass sich ihm diese Ueberzeugung aus der Fortdauer seiner Schmerzen ergab, um deren Erleichterung behufs des Sprechens er gebeten hatte. Steht es aber so mit ihm, dass Gott ihm nicht einmal auf so kurze Zeit Linderung seiner Schmerzen vergönnen will, dass die Schmerzensqualen ohne irgend eine Unterbrechung fortdauern sollen, wie viele Sünden muss er da nicht begangen haben! denn solche Strenge muss doch wohl in dem hohen Grade seiner Verschuldung ihren Grund haben. Mit dieser Frage und der sich daran anschliessenden Bitte, dass doch Gott ihm seine Sünden kundthun möge, beginnt daher Hiobs Rede, die überhaupt, da Gott nicht erscheint, in Ton und Inhalt sich allmälig ganz anders gestaltet, als es beabsichtigt war. כמה] wie viele? — V. 24. Sinn des 1. Gl.: warum wendest du dich zürnend von mir ab? — V. 25—28. Allgemeiner Sinn: willst du denn den, welchen du schon so lange verfolgst, gar nicht ausser Augen lassen? immer auf's Neue ihn deine strafende Macht fühlen lassen? V. 25. Das הֲ in העלה ist das fragende הֲ, mit Segol punctirt nach *Ges.* §. 98, 4. Anm. *Ew.* §. 51 a. *Ein verwehetes Blatt,* d. i. ein Blatt, welches der Sturm schon lange hin- und hergejagt hat, hier Bild eines durch Leiden ermatteten, geschwächten Geschöpfes. עָרַץ hier trans.: *aufschrecken, auf's Neue dem Sturme preisgeben,* vgl. Ps. 10, 18.; unten 31, 34. intrans.: *sich fürchten. Dürrer Halm*] Ein ähnliches Bild wie das vorhergehende, doch mit besonderer Beziehung auf Hiobs *abgezehrte Gestalt,* daher auch das Nomen hier durch את als ein bestimmtes bezeichnet ist. — V. 26—28. Begründung von V. 25. כָּתַב hier im gerichtlichen Sinne: *das Straferkenntniss niederschreiben, ausferti-*

gen, vgl. Jes. 10, 1. und *γράφεσθαι δίκην*. Das Straferkenntniss wird durch מְרֹרוֹת bezeichnet; daher כָּתַב מְרֹרוֹת עַל = *bittere, schmerzhafte Strafe über einen verhängen.* ותורישׁני עונות נעורי] *Das Erbe der Sünde*, d. h. welches die Sünde zurücklässt, ist *die Strafe*. Da Hiob sich keiner Schuld aus der reiferen Lebenszeit bewusst ist, so erscheinen ihm seine Leiden als Strafe für die Sünden der Jugendzeit. Dass Gott ihn für diese, von denen Keiner frei ist, büssen lässt, erscheint ihm als besondere Härte, da von der Güte Gottes sonst gehofft wird, dass er *diese* in Leichtsinn oder unbewusst begangenen Sünden dem Menschen nicht anrechne, vgl. Ps. 25, 7. — V. 27. Sinn: du beraubst mich jeder freien Bewegung (wovon die Ursache in den Beulen und Geschwüren an den Füssen des Kranken zu suchen), so dass ich mir vorkomme wie ein Gefangener, dessen Füsse man in den Block spannt, oder neben dem man auf jedem Schritte den Wächter einhergehen lässt, oder den man in die engsten Schranken einbannt, Alles, damit er ja nicht entrinne. ותשׂם] = וְתָשִׂים, nach dichterischem Gebrauche; vgl. 18, 12. 23, 9. 11. 27, 22. 39, 26. 40, 19. סד] ein mit Löchern versehener hölzerner Block, in welchen die Füsse der Gefangenen eingespannt wurden, um ihnen das Entrinnen unmöglich zu machen. Im A. T. wird er nur hier (und nach dieser St. 33, 11.) erwähnt; doch scheint מַהְפֶּכֶת bei Jer. 20, 2. u. a. dasselbe Ding, nur unter anderem Namen, zu bezeichnen; im N. T. *ξύλον* Apg. 16, 24. Auch bei den heutigen Arabern fand *Burckhardt* dergleichen Fussblöcke in Gebrauch (*Beduinen u. Wahaby* S. 420.). שָׁמַר hier im üblen Sinne, *vom Bewachen des Gefangenen*, vgl. 7, 12. על־שׁרשׁי רגלי תתחקה] *gräbst dich ein um die Wurzeln meiner Füsse her*, legst dich gleichsam als eine Kreislinie um meine Fusssohlen her, d. h. ziehst einen Kreis hart um meine Füsse herum, welchen ich nicht überschreiten darf; stärkerer Ausdruck für die anderwärts vorkommende Redensart: *engst meine Schritte ein.* הִתְחַקָּה wahrsch. *sich .eingraben*, von חָקָה = חָקַק. על] eig. *juxta*. *Wurzeln der Füsse*, d. i. Fusssohlen. *Vulg.: et vestigia pedum meorum considerasti*, ebenso *Pesch.*, welche Erklärung entweder auf einen tropischen Gebrauch von הִתְחַקָּה *sich in einen Gegenstand versenken*, daher: etwas mit gespannter Aufmerksamkeit betrachten, nicht aus den Augen lassen, zurückzuführen (Vermuthung *Ew.'s*), oder aber nur exeget. Conjectur ist, auf den Parallelismus mit שָׁמַר sich stützend, wie diess unzweifelhaft von der Uebersetzung der LXX gilt: *εἰς δὲ ῥίζας τῶν ποδῶν μου ἀφίκου*. — V. 28. Gleichzeitiger Nebenumstand: *da doch er*, näml. der, welchen du so ununterbrochen in strenger Haft hältst, damit er ja nicht entkomme und Verderben anrichte, *vergeht wie Moder, wie ein Gewand, das die Motte frisst*, d. h. von der zerstörenden Hand des Todes schon ergriffen, also jedenfalls, auch wenn ihm jetzt noch einige Ruhe von seinen Leiden vergönnt würde, ein völlig gefahrloses, dir gegenüber ganz ohnmächtiges Geschöpf ist. בָּלָה *hinschwinden, aufgezehrt werden.* רָקָב *ein vom Wurmfrass ergriffener Gegenstand.* אכלו עשׁ] Relativ-

satz; die Motte hier Bild des zerstörenden Subj., vgl. Anm. zu 4, 19.

Cap. XIV. Ueber den Zusammenhang s. oben die Inhaltsübersicht. V. 1. ילוד אשה] *Weibgeborener,* anderwärts, z. B. Sir. 10, 18. Matth. 11, 11., parallel mit *ἄνθρωπος,* oder geradezu für dieses gesetzt; hier, wie 15, 14. 25, 4., mit dem Nebenbegriff der angebornen sittlichen Schwäche des Menschen; vgl. V. 4. — V. 2. wird die kurze Dauer des menschlichen Daseins desswegen besonders hervorgehoben, weil diese dem Menschen den nächsten Anspruch giebt auf eine mildere Behandlung von Seiten Gottes; vgl. V. 5. 6. וימל] *und dann wird er abgeschnitten;* Imperf. Kal von מָלַל, *Ges.* §. 66. Anm. 3. *Ew.* §. 139 c., auch 18, 16. und im Plur. 24, 24. Ps. 37, 2. vorkommend *). ויברח schliesst sich an יצא (nicht an וימל) an. Sachparallelen zum 1. Gl.: Ps. 37, 2. 90, 6. Jes. 40, 7 f.; zum 2.: Pred. 6, 12. 8, 13. Weish. 2, 5. — V. 3. פָּקַח עֵינַיִם עַל in üblem Sinne, wie פָּקַד 7, 18. ואתי] *und mich, der ich auch ein Solcher bin.* תביא במשפט עמך] *du ziehst mich vor dein Gericht,* vor welchem nach 9, 20. Jeder als schuldig erscheinen muss. — V. 4. Zusammenhang: ungerecht wäre eine so strenge Behandlung nicht, sobald der Mensch sich frei von Sünde erhalten könnte; aber wie sollte diess möglich sein? wie sollte vom Unreinen ein Reiner herkommen! מי־יתן] hier mit folg. Accus., wie 31, 31. 5 Mos. 28, 67., eig.: *o brächte man einen Reinen vom Unreinen!* d. i. o käme doch ein Solcher! Unrichtig ergänzt man יָבוֹא, als ob טָהוֹר Nomin. wäre. Auch אֶחָד ist Accus.: *nicht Einen,* näml. wird man bringen. Sachparallele: Ps. 51, 7. Dieses Bekenntniss Hiobs steht nicht in Widerspruch mit den früheren Erklärungen seiner Unschuld, z. B. 9, 21. 10, 7.; die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit kann und will er nicht von sich ablehnen; aber die so harte und auszeichnende Strafe, die er leiden muss, setzt einen weit höheren als jenen allgemeinen Grad der Schuld voraus, und von diesem spricht ihn sein Gewissen frei. — V. 5. u. 6. Wenn dem Menschen einmal eine so kurze Lebenszeit zugemessen ist, so sollte ihm Gott innerhalb derselben doch auch bis auf einen gewissen Grad Ruhe gönnen! V. 5. An אִם hängen alle vier Sätze, aus denen dieser Vers besteht. חרוצים] *abgeschnitten, begränzt,* so dass eine Verlängerung der Dauer unmöglich ist; parallel damit ist אתך, wo אֵת wie עִם 10, 13. gesetzt ist. חֹק oft von Naturgesetzen 28, 26. 38, 10. 33., hier *vom Lebensziel.* — V. 6. Nachsatz zu V. 5., wiederum ohne durch וְ eingeführt zu sein, wie 11, 18. u. ö. שעה מעליו erklärt sich aus V. 3. ויחדל] *auf dass er Ruhe habe,* näml. von dem רֹגֶז (V. 1.), welchen ihm Gott verursacht. Die letzten Worte עד־ירצה כשכיר יומו drücken aus, bis auf welchen Grad zum wenigsten der Mensch verdiente, dass

---

*) Die passive Bedeutung *abgeschnitten werden* kann schwerlich zugestanden werden; ich stimme denjenigen Erklärern bei, die das Wort durch *verwelken* geben. O.

ihm Ruhe gegönnt würde, näml. *bis dass* (עד Conj., wie 8, 21.) *er sich freuen kann, wie der Löhner seines Tages;* der Löhner kann sich seines Tages, wie schwer ihn auch die Last desselben drücken mag, doch stets freuen in der Aussicht auf die ihm nicht entgehende Ruhe des Abends; also wenigstens eines ruhigen Lebensabends sollte der Mensch sicher sein können! — V. 7—12. Begründung von V. 6. V. 7. כי] causal: diese Ruhe verdiente der Mensch wohl, *denn der Baum hat es ja besser.* תקוה] Hoffnung, näml., wie das Folg. zeigt, auf neues Leben. ועוד יחליף ist Nachsatz zu אם־יכרת. הֶחֱלִיף *nachsprossen machen, neu treiben.*. — V. 8. War im vorhergehenden Verse der Fall des gewaltsamen Todes, so wird hier der Fall des natürlichen Absterbens des Baumes gesetzt. An אִם schliesst sich auch das Verb. des 2. Gl. an. הִזְקִין vom Baume gesagt, wie *senescere* bei *Cic.* de divin. 2, 14. — V. 9. Nachsatz zu V. 8. מריח מים] *vom Geruche des Wassers,* d. i. sowie er die belebende Kraft des Wassers verspürt; vgl. Richt. 16, 9. עָשָׂה קָצִיר *Zweige treiben.* כמו נטע] d. i. *ὡς νεόφυτον,* LXX. — V. 10—12. Gegensatz des Menschen und seiner Hoffnungslosigkeit im Tode. ויחלש] *und dann ist er dahin.* חָלַשׁ hier intrans., eig. *hingestreckt sein,* d. h. hier *hingestreckt liegen bleiben = vernichtet sein.* ויגוע] mit ימות zu verbinden, Vav also wie in ויברח V. 2. — V. 11. enthält in einem Bilde, V. 12. ohne Bild die Antwort auf die Schlussfrage des 10. V. V. 11. חָרֵב bezeichnet das Versiegen des Wassers, יָבֵשׁ das Austrocknen des Flussbettes; vgl. 1 Mos. 8, 13. 14. Sinn: das Wasser, wenn es verlaufen ist, lässt in seinem Bett keine Spur seines Daseins zurück. Fast wörtlich findet sich dieser Vers schon bei Jes. 19, 5. — V. 12. Und ebenso ist es mit dem Menschen. שכב] wie 3, 13. Durch עד־בלתי שמים לא יקיצו wird das vorhergehende לא יקים noch bestimmter und schärfer ausgesprochen: *bis dass die Himmel vergehen, erwachen sie nicht,* d. h. nie und nimmermehr, in Ewigkeit nicht werden sie erwachen. עַד־בִּלְתִּי שָׁמַיִם ist Bezeichnung der längsten Dauer, wie עַד־בְּלִי יָרֵחַ Ps. 72, 7., beides s. v. a. עַד עוֹלָם. Der Ausdruck ist aus denjenigen Stellen zu erklären, wo dem Himmel ewige Dauer beigelegt wird, Ps. 89, 30. (vgl. V. 37 f.) 148, 6. Jer. 31, 36. Wollte man (was aber schon die ganze Doctrin des Buches verbietet) mit Beziehung auf Stellen wie Ps. 102, 27. Jes. 51, 6., in denen die Erwartung eines dereinstigen Vergehens des Himmels bei einer allgemeinen Umwandlung der Natur ausgesprochen ist, in unserer St. den Gedanken finden, dass die Menschen so lange im Grabe bleiben, bis jene Umwandlung geschehe, und alsdann zu einem neuen Leben erwachen werden: so entstände zwischen Bild und Gegenbild in diesen beiden Versen ein Widerspruch, und das Loos des Baumes wäre nicht, wie es vorher geschildert wurde, ein besseres, als das des Menschen. בִּלְתִּי hat in dieser Verbindung seinen vollen Nominalwerth behalten: בֶּלֶת *Vernichtung,* im Stat. constr. mit dem sog. parag. Jod. Die Plurale יקיצו und יעורו beziehen sich auf das Collect. אִישׁ. — V. 13—15. O dass Hiob ein anderes Loos erwarten dürfte, als dieses traurige eines ewigen Todtenschla-

fes in der Unterwelt! V. 13. תצפנני ist, so wie alle folgenden Verba dieses Verses, von מי יתן abhängig, welches hier wie 6, 8. construirt ist. Ueber שוב vgl. Anm. zu 9, 13. חק] ein Ziel meines Bleibens in der Unterwelt. זָכַר in gutem Sinne, wie Ps. 8, 5., *sich eines annehmen*, hier Hiobs, um ihn aus der Unterwelt in ein neues Leben zu führen. — V. 14. Zusammenhang: aber dieses *Gedenken meiner* setzt ja voraus, dass ich, der Gestorbene, wieder neues Leben bekommen hätte; Gott kann ja nur eines *Lebenden* gedenken. Wie verhält es sich aber damit? *wenn einer stirbt, kommt er je wieder zu neuem Leben? ein Gestorbener — wird er wieder leben?* So enthält dieses 1. Gl. einen Selbsteinwurf Hiobs gegen die Möglichkeit der Erfüllung des V. 13. ausgesprochenen Wunsches. — Im 2. Gl. Rückkehr zu V. 13. Die ganze Zeit meines Frohndienstes, und dauerte sie auch noch so lange, ausharren wollt' ich, bis dass meine Erlösung käme! Unter der *Zeit seines Frohndienstes* versteht Hiob hier nicht bloss, wie oben 7, 1., *das Leben auf der Erde*, sondern auch *den Aufenthalt in der Unterwelt*, der insofern ein Frohndienst genannt werden kann, als es ein Zustand ist, in welchen der Mensch mit Widerstreben und unfreiwillig versetzt wird. חליפתי] *mein Wechsel*, d. i. meine Ablösung von dem Frohndienste = meine Erlösung aus der Unterwelt. — Wie er sich diese Erlösung denkt, schildert er V. 15.: *du würdest rufen, und ich dir antworten, nach dem Geschöpf deiner Hände würde dich verlangen!* Die Imperfecta תקרא, אענך, תכסף sind Fortsetzung von איחל V. 14. קָרָא vom *Abrufen aus der Unterwelt*, עָנָה *antworten, dem Rufe folgen*, כָּסַף Gegensatz des jetzigen מָאַס 10, 3.; statt dass Gott sein Geschöpf für immer verstossen hätte, würde ihn alsdann die Sehnsucht nach dem Werke seiner Hände wieder zu ihm hintreiben, um sich seiner zu erbarmen. Andere (wie *Rosenm., de Wette*): *rufe und ich will dir antworten, und des Werkes deiner Hände erbarme dich!* als ob Hiob zu 13, 22. zurückkehrte, in welchem Falle man aber קְרָא erwarten sollte statt תִּקְרָא. — V. 16. u. 17. Gegenüberstellung der Wirklichkeit. V. 16. Zusammenhang: das thust du aber nicht, es verlangt dich nicht, Erbarmen zu haben mit deinem Geschöpfe, *denn jetzt zählst du meine Schritte* (Bezeichnung der strengsten Beaufsichtigung); *und hältst du nicht Wache über meine Sünde*, dass dir ja keiner meiner Fehltritte unbemerkt entgehe? Ist es nicht also? לא תשמור] ein Fragesatz ohne הֲ, wie 2, 10., und שָׁמַר in demselben Sinne wie 13, 27. Doch wird שָׁמַר עַל auch im guten Sinne gebraucht, z. B. Spr. 6, 22., daher Andere (z. B. *Ew.*), den Satz als Verneinung fassend, erklären: *und du achtest nicht auf mein Vergehen*, näml. ob es wirklich so sehr strafbar sei, wie es bestraft wird. — V. 17. *Versiegelt im Beutel ist meine Schuld*, d. h. das Schuldig ist unwiderruflich über mich ausgesprochen; derselbe Gedanke wie 9, 29. — Urtheile, welche in dem schon versiegelten Beutel des Richters stecken, stehen unabänderlich fest, bedürfen keiner nochmaligen Untersuchung oder Berathung über die Schuld des Angeklagten, sondern allein der Uebergabe zur Vollstreckung. So, meint Hiob, sei auch sein Todesurtheil fest

und unwiderruflich beschlossen *). Zum Ausdruck vgl. 5 Mos. 32, 34. ותטפל על־עוני] *und hast noch ersonnen* (nicht: *ersinnest*, da das Urtheil mit den Erwägungsgründen oder Anklagepuncten schon gesprochen und ausgefertigt ist) *zu meinem Vergehen*, eig.: *du hast auf mein* (wirkliches) *Vergehen noch andere* (die ich nicht begangen) *aufgeheftet*. Vgl. Anm. zu 13, 4. — V. 18—22. Schlussbetrachtung. Beruhigung über dieses Loos des Menschen, wie grausenhaft es auch ist (vgl. V. 21. 22.), da ja demselben Gesetze endlicher Zerstörung und bleibender Vernichtung auch die festesten Naturkörper unterliegen. V. 18. ואולם führt den Gegensatz ein zu dem V. 13—15. Gesagten: *o dass es anders wäre! — doch aber der Berg auch* u. s. w. הר־נופל] *ein abfallender Berg*, d. h. von welchem einzelne Stücke sich losreissen. יבול] von נָבֵל, eig. *abwelken*, von Pflanzen gesagt; dann aber auch von anderen Körpern, welche *sich auflösen, schwinden, zunichte werden;* hier s. v. a. *gänzlich zusammenstürzen und so verschwinden*. Das Gegenbild zu dem *abfallenden Berge* ist der *von Gott gedrängte Mensch*, der Beisatz נופל steht daher keinesweges bedeutungslos. יעתק ממקומו] *er rückt fort von seiner Stelle*, durch die Gewalt des Erdbebens; vgl. 18, 4. 9, 5. — V. 19. *Steine höhlt das Wasser aus* (und sie *bleiben* ausgehöhlt); *fort schwemmen seine Fluthen den Staub der Erde* (und der Boden *bleibt* weggeschwemmt): *und so hast du vernichtet die Hoffnung des Menschen* (auf Wiederkehr aus der Unterwelt). תשטף bei ספיחיה im Fem. des Sing. nach *Ges.* §. 143, 3. *Ew.* §. 307 a.; bedenklicher ist, dass das Pron. in ספיחיה auf מים bezogen werden muss. עפר־ארץ] d. i. *trockenes Land, Erdreich*. Im 2. Gl. beginnt das Gegenbild. ו im letzten Satze steht wie 5, 7. 12, 11. — V. 20. תקף] von *gewaltsamen Angriffen, Ueberfällen*, auch 15, 24., hier von den Angriffen Gottes auf Gesundheit und Leben des Menschen. לנצח] *fort und fort*. Folge dieses Losstürmens auf den Menschen ist, dass dieser יַהֲלֹךְ, d. i. *von hinnen fährt;* הָלַךְ *hinfahren, in die Unterwelt*, wie 1 Mos. 15, 2. Ps. 39, 14., und im Griech. βαίνειν, οἴχεσθαι; der vollständige Ausdruck oben 10, 21. Denselben Gedanken drückt das 2. Gl. aus: *indem du sein Antlitz entstellst* (Zustandssatz zu תתקפהו) *und ihn dann hinsendest. Das Angesicht entstellen*, d. h. es unkenntlich machen durch Krankheit, wie denn Hiobs Angesicht auch gänzlich entstellt (aufgedunsen) ist durch seine Krankheit, und er diesen Ausdruck ohne Zweifel um dieser persönlichen Beziehung willen gewählt hat. שִׁלַּח *hinsenden, fahren lassen*, in die Unterwelt. — V. 21. כָּבֵד und צָעַר hier im uneigentlichen Sinne: *geehrt sein — geringgeschätzt sein*. Subj. zu ידע und יבין ist *der Mensch in der Unterwelt*. בניו] *seine Kinder*,

*) Unter der *Schuld* (פשע) hier das schuldig sprechende *Urtheil* zu verstehen, scheint ebenso gewagt, als unnöthig; vielmehr ist die Gesammtheit der Verschuldungen von Gott so sorgfältig gesammelt und aufbewahrt, wie es mit Gegenständen zu geschehen pflegt, die nicht verloren gehen sollen; alle diese Verschuldungen sollen dem Hiob unnachsichtlich angerechnet werden. O.

die er auf der Erde zurückgelassen hat; wobei Hiob, der nach 1, 19. seine eigenen Kinder alle bereits verloren hat, entweder von persönlicher Beziehung ganz absieht (wie er denn hier nicht bloss sein persönliches, sondern das allgemeine menschliche Loos schildert), oder aber (*Ew.'s* Ansicht) an seine *Enkel* denkt, wie 19, 17. למו ist auf בָּנִים zu beziehen: *er hat keine Einsicht, Kenntniss von ihnen*. Sachparallele: Pred. 9, 5. 6. — V. 22. אך ist mit עליו (nicht mit בשרו) zu verbinden, denn die Einschränkung bezieht sich auf den Gegenstand des Schmerzes, nicht auf das Schmerz empfindende Subj.; es stehen sich gegenüber עליו und בניו (V. 21.); vom Wohl oder Wehe *seiner Kinder* weiss der Vater nichts mehr, er kann daher über ihr Unglück keinen Schmerz empfinden, ihr Missgeschick nicht betrauern; der einzige Schmerz, welchen er noch empfindet, ist der *über sich selbst*, d. h. welchen er an seinem eigenen Leibe verspürt, der von den Würmern zernagt wird, die einzige Trauer, welche seine Seele fühlt, die *über ihr eigenes Loos*. Zur Wortstellung von אך vgl. z. B. Jes. 34, 15. Die Pronominalsuffixe weisen sämmtlich auf אנוש V. 19. zurück, schliessen aber in dem doppelten עליו den Begriff *selbst* mit in sich. Auch das Schattenleben also hat nach dieser St. gleich dem irdischen eine doppelte Seite, eine körperliche und eine seelische; daher dem Menschen, der zur Unterwelt hinabgefahren ist, sowohl בָּשָׂר als נֶפֶשׁ beigelegt wird: die körperliche Seite ist die Empfindung der Verwesung des Leibes, welche dem Leibe selbst zugeschrieben wird, wie Jes. 66, 24. Judith 16, 17.; das seelische Leben aber ist eine dumpfe Trauer über das eigene Loos, in welche die Abgeschiedenen versunken sind.

Zweites Gespräch.

Cap. XV—XXI.

Cap. XV.

Rede des Eliphas.

Gedankengang: Eliphas, zum zweiten Male das Wort ergreifend, äussert zunächst seine Verwunderung, wie einer, der für einen Weisen gelten wolle, die Sprache eines Weisen so gänzlich verläugnen und so nichtiges Gerede zu Tage fördern könne V. 1—3. Aber nicht nur thöricht erscheinen ihm Hiobs Reden, sondern auch gegen alle Religion verstossend, und darum höchst gefährlich; und hierin findet er den klarsten Beweis von Hiobs Schuld V. 4—6. So höhnisch und verachtend hat dieser von dem Wissen der Freunde gesprochen (12, 2. 3. 13, 2.), dass El. wohl wissen möchte, worauf

denn diese stolze Erhebung, dieses Rühmen eigener Weisheit, welcher selbst die göttlichen Trostworte nicht zu genügen scheinen, sich grüude? V. 7—11. Und vollends diese gereizte Stimmung, diese heftige Sprache gegen Gott? als ob einen Menschen das Bewusstsein seiner Reinheit zu solcher Gesinnung berechtigen könnte, da doch die Menschen noch so unendlich tief unter den Heiligen Gottes (den Engeln) stehen, welche selbst keinen Anspruch machen dürfen auf sittliche Reinheit! V. 12—16. Bei so offenkundig und wider eigenen Willen abgelegtem Zeugnisse der Schuld dem Hiob auch jetzt noch, wie es El. in der ersten Rede gethan hatte, Aussichten in eine glücklichere Zukunft eröffnen und damit ihn trösten zu wollen, wäre der Sache selbst ebenso unangemessen, als nach den gemachten Erfahrnngen nutzlos; desto mehr aber scheint es dem El. jetzt an der Zeit, dem Hiob den furchtbaren Untergang, welchen sich der Frevler bereite, vor Augen zu führen, was er denn im zweiten Theile seiner Rede V. 17—35. thut, ein drohendes, aber, wie er V. 17—19. versichert, getreu der Wahrheit enthobenes Gemälde davon entwerfend, und Hiob die Anwendung überlassend.

V. 2—16. Rüge und Abweisung. V. 2. החכם] mit Beziehung auf Hiobs Aeusserung 12, 3. 13, 1. 2. Der Ausdruck דעת־רוח erklärt sich aus V. 3.; in רוּחַ ist hier der Begriff des *Windes* (nicht des Sturmes 8, 2.), also der *Nichtigkeit* der vorherrschende. קדים steht im poetischen Parallelismus synonym mit רוּחַ wie hier, auch Hos. 12, 2. *Seinen Bauch mit Wind füllen*, d. h. sich blähen mit eitelem Gerede. — V 3. ist Fortsetzung der Frage des 2. V. הוכח] Der Infin. absol. zwar im Sinne des Verb. finit. יוֹכִיחַ gesetzt, aber die Handlung stärker hervorhebend: *sich vertheidigen* (הוֹכִיחַ, wie 13, 3. 15.) *mit unnützem Gerede! ist diess die Art eines Weisen? Ges.* §. 128, 4. לא יסכון und לא־יועיל בם sind Relativsätze. Vor מלים ist die Präposition aus dem 1. Gl. zu wiederholen. Das Subj. zu יועיל ist unbestimmt, *jeder Redende* = *man*. Andere (*Arnheim, Ew.*): *züchtigen mit Worten dient nicht, und Reden — damit nützt man nicht!* Aber es wird dem Hiob nicht zum Vorwurfe gemacht, dass er sich *mit Worten* vertheidigt habe (womit sollte er es anders thun?), sondern dass er es in *dieser Weise* gethan. — V. 4. Aber nicht nur windig, sondern auch *irreligiös und verderblich sind deine Reden.* תפר] Hiph. von פָּרַר. יראה] wie 4, 6. *Die Gottesfurcht brechen,* d. h. sie zerstören, vernichten. גָּרַע *trahere*, sowohl im Sinne von *detrahere,* wie hier, als von *attrahere,* wie V. 8. שיחה לפני־אל] eig. *Gedanken vor Gott*, d. h. gottandächtige Gedanken; שיחה = שִׂיחַ, vgl. zu 3, 4. Es ist die Rede von den verderblichen Wirkungen, welche ein so heftiger Ton und eine so vermessene Sprache wie diejenige, in der Hiob über Gott und zu Gott gesprochen hat, und vollends Ansichten und Grundsätze wie die 9, 22 ff. 12, 6. aufgestellten, auf Andere auszuüben geeignet seien. — V. 5. כי] affirmativ: *fürwahr!* in deinen gottlosen Reden liegt der Beweis für deine grosse Schuld. Das 2. Gl. ist ein Untersatz: *obgleich du wählst* u. s. w. *Die Sprache der Verschmitz-*

ten, welche Hiob führte, besteht darin, dass er, obgleich schuldig, die Schuld von sich abzulenken, und dagegen die Freunde als Lügner und falsche Ankläger darzustellen suchte, vgl. 13, 4 ff. — V. 6. יענו in der Masculinform bei שפתים, wie Spr. 5, 2. 26, 23., vgl. *Ew.* §. 180 c. Ueber עָנָה בּ s. *Ges.* Lex. man. unt. d. W. 1. c. — V. 7. Zusammenhang: du spottest unserer Weisheit, und willst klüger sein als wir (vgl. 12, 2. 3. 13, 2.)? Woher denn wohl diese gerühmte Weisheit? רְאִישׁוֹן ist die ursprüngliche, ausser hier nur noch Jos. 21, 10. vorkommende, von den Samaritanern aber beibehaltene Form; ראשׁוֹן (wofür oben 8, 8. רִישׁוֹן) die syncopirte, in den gewöhnlichen Gebrauch übergegangene, daher im K'ri vorgeschlagene. *Der erste Mensch,* d. h. der älteste, und als solcher der weiseste. תולד] das Imperf. ähnlich wie 3, 3. 11.; doch insofern anders, als hier der Zeitpunct nicht ausdrücklich angegeben ist, auf den sich das Nichtvollendetsein der Handlung bezieht; derselbe ergiebt sich indessen aus dem Zusammenhange von selbst. Zum 2. Gl. (wo חוללת Pulal von חול) vgl. Spr. 8, 25., wo die Weisheit selbst mit denselben Worten redend eingeführt ist. — V. 8. Die Imperfecta hier in Bezug auf die Gegenwart: *hörst du zu? und eignest dir an?* — V. 9. עמנו] eig. *bei uns,* d. i. uns bekannt. הוא, wie 13, 16. — V. 10. Warum sollten wir doch nicht eben so viel wissen, als du? Etwa, weil du, wie du sagst, so viel erfahren hast? (vgl. 13, 1.) Aber auch unter uns Dreien ist ein Hochbejahrter, noch älter und an Erfahrungen reicher als dein Vater (womit El. auf seine eigene Person hindeutet, wie man aus V. 11. sieht, wo er zunächst seine eigene frühere Rede im Sinne hat). Der Sing. ישיש und שב ist daher nicht collectiv aufzufassen, und die Wiederholung von גם־שב durch גם־ישיש will nicht eine Mehrzahl von Alten ausdrücken, sondern nur dem Begriffe grösseren Nachdruck verleihen. — V. 11. המעט ממך] eig. *sind sie geringer als du (es verlangst)?* d. i. sind sie dir zu gering, zu schlecht? Der Gegensatz ist רַב מִמְּךָ 1 Kön. 19, 7. תנחומות אל] *die Tröstungen Gottes,* die göttlichen Trostworte. דבר לאט עמך] *ein Wort in Sanftheit mit dir gesprochen.* Beide Ausdrücke beziehen sich auf des El. erste Rede: der erstere auf deren Inhalt, namentl. die Lehre, dass Gott nur züchtige, um wieder zu beglücken 5, 17 ff. (in der göttlichen *Offenbarung* 4, 12 ff., auf welche der Ausdruck gew. speciell bezogen wird, konnte für Hiob nichts *Tröstendes* liegen, da diese ja nur die Schuld als ein allen Menschen Gemeinsames darstellte); der letztere auf die Form, da die Rede nur eine wohlgemeinte und schonende Zusprache an Hiob war, vgl. 4, 2. 5, 8. Wegen לְאַט (nur hier, sonst לְאַט) vgl. *Ew.* §. 243 c. — V. 12. 13. Womit willst du deine anmaassenden und vermessenen Reden gegen Gott rechtfertigen? was verleitet dich zu solcher Sprache? V. 12. מָה—כִּי] *was reisst dich dein Herz fort — dass?* רָזַם intrans. *sich hin und her bewegen, rollen.* Das *Rollen der Augen* hier als Zeichen der Entrüstung, des beleidigten Stolzes. — V. 13. הֵשִׁיב רוּחַ אֶל (verschieden von הֵשִׁיב אַף 9, 13.) *seinen Zorn kehren* gegen Jemand; vgl. das öfter vor-

kommende הֵשִׁיב יָדוֹ עַל. אַל־אֵל ist mit Nachdruck dem Präd. vorangesetzt, und auch mit zum 2. Gl. gehörend. — V. 14. Willst du etwa mit deiner Unschuld dein Benehmen rechtfertigen? *Was ist denn der Mensch, dass er rein sein sollte?* u. s. w. Diess hatte Hiob wirklich gethan, vgl. 9, 22 f., daher ihn El. hier auf's Neue an die allgemeine Sündhaftigkeit glaubt erinnern zu müssen, diese aber (vgl. V. 16.) mit ungleich grelleren Farben, als er oben 4, 17 ff. gethan, schildert, um Hiob zu zeigen, wie wenig es ihm anstehe, auf seine Unschuld zu pochen. — Zu ילוד אשה vgl. Anm. zu 14, 1. — V. 15. Zu קְדֹשָׁיו vgl. 4, 18. mit 5, 1. Bei שמים ist nicht an das *Himmelsgewölbe,* sondern an den צְבָא הַשָּׁמַיִם, *das Himmelsheer,* zu denken; vgl. 25, 5. So metonymisch gebraucht findet sich שָׁמַיִם und οὐρανός, οἱ οὐρανοί auch Jes. 49, 13. Luc. 15, 18. 21. Matth. 21, 25. Demnach ist זַכּוּ in *ethischem* Sinne zu verstehen. — V. 16. נתעב] hier: *verabscheuungswürdig, abscheulich.* נאלח] eig. *versäuert,* z. B. von der Milch; hier, wie Ps. 14, 3., übergetragen auf die *sittliche Verdorbenheit* des Menschen; vgl. die ζύμη κακίας καὶ πονηρίας 1 Cor. 5, 8. איש־שתה כמים עולה] d. i. einer, der ebenso begierig Unrecht thut, als ein Durstender begierig Wasser trinkt (*avide perpetrans iniquitatem, ut animal sitiens avide bibit aquam, Pisc.*). Derselbe Ausdruck 34, 7.; bei Sir. 24, 29. (21.) der Ausdruck *Weisheit trinken,* und ähnlich Joh. 4, 14. — V. 17—35. Drohung. V. 17—19. Derselben Ankündigung. V. 17. וזה־חזיתי ואספרה] eig. *und anlangend das, was ich gesehen, so lass mich's erzählen.* Die Constr. ist wie 4, 6.; זֶה dichterisch für אֲשֶׁר gesetzt, *Ges.* §. 120, 2. *Ew.* §. 321 b. חָזָה von der eigenen Erfahrung. — V. 18. Und diese meine Erfahrung stimmt mit der von den Vätern überlieferten Lehre ganz zusammen. מאבותם ist mit יגידו zu verbinden, und ולא כחדו ein Untersatz zu יגידו: *sie verkünden es und haben nicht Hehl,* d. i. *ohne Hehl, laut und offen,* (*als eine Weisheit*) *von ihren Vätern her.* — V. 19. נתנה] *sie war übergeben, überlassen,* näml. zum Bewohnen. Dass die Väter, auf deren übereinstimmende Lehre sich El. beruft, noch unvermischt mit fremden Stämmen im Lande wohnten, wird als eine besondere Empfehlung ihrer Weisheit, als ein Beweisgrund für die Aechtheit und Unverfälschtheit derselben, für die Wahrheit ihrer Aussprüche angeführt. Für die Abfassungszeit des Buches ergiebt sich aus dieser St. so viel, dass zu der Zeit des Dichters der vaterländische Boden schon durch fremde Herrschaft entweiht war, und der Einfluss derselben sich bereits in Denkart und Sitte seines Volkes bemerkbar gemacht hatte. — V. 20—35. Die Belehrung selbst. V. 20. der Hauptsatz: Furcht und Angst quälen den Frevler sein ganzes Leben hindurch, verfolgen ihn überall. Mit Nachdruck steht כל־ימי רשע voran, und wird der Sinn dieser Worte wiederholt durch das 2. Gl., um gleich von Anfang an es zu sagen, dass ein Frevler, wie in der Ansicht des El. jetzt Hiob einer geworden ist, unwiederbringlich und ohne alle Hoffnung auf Rettung verloren sei. מתחולל] eig. *er treibt sich im Kreise herum,* näml. in der Angst des bösen Gewissens.

Der Ausdruck bezeichnet die aus der inneren hervorgehende äussere Unruhe des Schuldbeladenen. LXX: ἐν φροντίδι (ἐστίν). — Das 2. Gl.: *so viel Jahre* (eig. *und die Zahl der Jahre, welche*) *bestimmt sind dem Wüthrich*, ist nur Wiederholung des כָּל־יְמֵי רָשָׁע, und נִצְפְּנוּ לֶעָרִיץ ein Relativsatz. צָפַן לְ *einem etwas aufsparen*, daher *bestimmen, zutheilen*, vgl. 21, 19.; der Plur. mit Beziehung auf den in מִסְפַּר liegenden Mehrheitsbegriff, wie 21, 21. 38, 21., wie auch רֹב *Menge* 32, 7. mit dem Plur. verbunden ist. עָרִיץ stärker als רָשָׁע, eig. *ein Gewaltthätiger, ein Wüthrich*, gegen Gott und Menschen; vgl. Ps. 37, 35. LXX erklären das 2. Gl.: ἔτη δὲ ἀριθμητὰ δεδομένα δυνάστῃ, d. h. *wenige Jahre sind dem Wüthrich zugetheilt*; aber davon ist erst im Verfolge die Rede, vgl. V. 32. Viele Neuere (*Eichh.*, *Rosenm.*, *Schärer*, *Umbr.* u. A.) nach dem Vorgange des *Targ.*: *ist doch der Jahre Zahl verborgen dem Tyrannen!* indem (nach *Umbr.'s* Bemerkung) der Zusatz: *welche bestimmt sind dem Wüthrich*, schleppend und überflüssig erscheine. Aber 1) ist dieser in der Parallele ebenso unentbehrlich, als z. B. das אֲשֶׁר כּוֹנַנְתָּה Ps. 8, 4.; 2) der Jahre Zahl ist nicht bloss dem Frevler, sondern auch dem Frommen verborgen; 3) geht bei dieser Erklärung die Hervorhebung des Hauptbegriffes, näml. des כָּל־יְמֵי רָשָׁע, völlig verloren. — V. 21—24. Beschreibung des הִתְחוֹלֵל des Frevlers. V. 21. Ueberall glaubt er sich von Gefahren umringt, fürchtet in Friedenszeit feindlichen Ueberfall. קוֹל פְּחָדִים] *Schreckensruf, Kriegsgeschrei* des überrumpelnden Feindes *dringt in sein Ohr*. יְבוֹאֶנּוּ] *er kommt an ihn, überfällt ihn*, näml. in der Idee. — V. 22. Und im Voraus ist er auch seines Unterganges in der Gefahr, die er fürchtet, gewiss, das Schuldbewusstsein lässt den Glauben an die Möglichkeit einer Rettung gar nicht in ihm aufkommen. שׁוּב für לָשׁוּב, wie 3, 8. 9, 18. *Zurückkehren aus der Finsterniss*, näml. an das Licht, d. i. der Gefahr glücklich entgehen. צָפוּ] Part. pass. Kal für צָפוּי, wie in vielen MSS. geschrieben steht; vgl. עָשׂוּ 41, 25. und *Ges.* §. 74. Anm. 5. *Ew.* §. 149 g. צָפוּ אֶל *zu etwas erspähet, ausersehen.* חֶרֶב] *das feindliche Schwert*, welches ihm den Tod bringt; diesem hält er sich im Voraus geweiht. In diesem Sinne fassen das 2. Gl. schon LXX und *Symm.* Ohne Grund nehmen Andere nach Vorgang von *Vulg.* und *Pesch.* das Part. Paul in activer Bedeutung: *er schaut sich ängstlich um nach dem Schwerte*, was auch zum 1. Gl. nicht passt. — V. 23. Wie den Frevler mitten im Frieden Kriegsgefahr ängstigt, so mitten im Ueberflusse der Gedanke an kommende Hungersnoth, so dass er im Voraus sich mit Speise zu versehen bemüht ist, denn auch von dieser Gefahr fürchtet er seinen Untergang. אַיֵּה] directe Frage, in welcher der Umherirrende redend eingeführt ist: *wo?* ergänze: *find' ich es?* Das Abgebrochene der Rede drückt sehr bezeichnend *die Hast* des Suchens aus, sowie die Frage *die Sorge*, das Gesuchte nicht zu finden. Das 2. Gl.: *denn er weiss* (hält es für ausgemacht, ist fest davon überzeugt), *dass der Tag der Finsterniss* (der ihm von Gott bestimmte Unglückstag, Tag seines Untergangs) *ihm zur Seite stehe* (unmöglich

fern sein könne), und darum eben denkt er an jedes mögliche Unglück und erwartet auch von jedem seinen Untergang. נכון בידו] eig. *er ist festgestellt* (d. h. *steht*) *ihm an der Hand*, zur Seite, dicht neben ihm. בְּיַד = לְיַד, vgl. 18, 12. und *Ges.* Lex. man. p. 365 f. — V. 24. Plötzliche Beklemmung bemächtigt sich seiner, packt ihn, *wie ein König gerüstet zum Ueberfall*, d. h. wie ein übermächtiger Feind, so dass er sich ihrer nicht erwehren, sie nicht überwinden kann. Zum Bilde vgl. Spr. 6, 11. — V. 25—28. Gründe, warum der Frevler also gequält wird. V. 25. u. 26.: weil er sich gegen Gott und seine Weltordnung auflehnte. Absichtlich stellt El. diesen Grund voran, um Hiob die Anwendung auf sich selbst desto näher zu legen. V. 25. ויתגבר] das Imperf. wie 4, 3., vgl. Anm. zu d. St. — V. 26. wiederholt den Gedanken von V. 25. unter dem Bilde eines gegen den Himmel anstürmenden gewappneten Kriegers. רוּץ אֶל *gegen einen Sturm laufen, anstürmen.* בצואר] eig. *mit dem Halse*, näml. mit dem emporgereckten (*Vulg.: erecto collo*), wie der Stolze, Uebermüthige ihn zu recken pflegt, daher der Ausdruck geradezu *frech, übermüthig* bedeuten kann, wie z. B. Ps. 75, 6., und auch hier von den LXX so erklärt wird. Ueber die Form צַוָּאר vgl. *Ew.* §. 152 a. עבי גבים] *Dichtheit der Buckeln*, d. i. dichte Buckeln. — V. 27. u. 28. Ein zweiter Grund, ebenfalls durch כִּי eingeführt: weil der Frevler nur seinem Bauche fröhnte, und in seinem Wohlleben der göttlichen Gesetze vergass. V. 27. *Sein Antlitz mit seinem Fette bedecken, Schmeer ansetzen an seine Lenden*, d. h. dem Leibe fröhnen, schwelgen. Zu עָשָׂה עַל vgl. *Ges.* Lex. man. unt. d. W. 2. c. — V. 28. בתים לא־ישבו למו] eig. *Häuser, darin man nicht sitzt*, d. i. *sich aufhält, wohnt und wohnen soll, welche unbewohnt sind und bleiben sollen;* יָשַׁב und שָׁכַן häufig parallel, vgl. Jes. 13, 20. למו steht nicht pleonastisch, sondern ist Ortsbezeichnung, vgl. יָשַׁב לְ Ps. 9, 5. לגלים] *zu Steinhaufen*, d. h. dieses zu bleiben. Es scheint die Rede zu sein vom *Wiederaufbau* solcher Städte, die um bestimmter Ursachen willen, z. B. Abgötterei, einmal zerstört, nach dem Gesetze nicht wiederhergestellt werden durften, sondern *Steinhaufen bleiben sollten in Ewigkeit*, nach 5 Mos. 13, 13—19., vgl. bes. V. 17. Schon *Vatablus* hat diese Erklärung angedeutet, indem er וַיִּשְׁכּוֹן erklärt: *instaurandas curavit*. Der Neubau solcher Städte, und die Ansiedelung auf solchen der bleibenden Verödung geweihten Stätten, wird hier beispielsweise angeführt für Uebertretung der göttlichen Gesetze überhaupt; aber dass der Dichter aus der grossen Masse solcher Uebertretungen gerade dieses specielle Beispiel hervorhebt, geschieht unzweifelhaft mit Absicht, und nicht ohne Beziehung auf seine Zeitgeschichte, wiewohl diese nicht mehr auszumitteln ist. Aus früherer Zeit wird ein Beispiel der Uebertretung *dieses* Gesetzes erzählt 1 Kön. 16, 34. *Ew.* versteht unter den ערים נכחדות von dem Frevler selbst zerstörte Städte, auf deren Trümmern sich der Zerstörer ansiedelte. Andere (*Schärer, Rosenm., de Wette, Arnh.*) fassen V. 27. als Begründung von V. 25. u. 26.: *er lehnte sich gegen Gott auf, weil es ihm wohl*

ging (welche Ideenverbindung z. B. 5 Mos. 32, 15. vorkommt), und verbinden den 28. V. mit dem Folgenden: *darum* (eig. und so) *soll er verwüstete Städte bewohnen!* Die gegebene Erklärung hat aber die natürliche Anschliessung von וַיִּשְׁכּוֹן an וַיַּעַשׂ (V. 27.) für sich, sowie die Auctorität von *Targ.*, *Vulg.*, *Pesch.* — V. 29. Sein Wohlstand, die Fülle der Güter, in der er schwelgte, hat keinen Bestand. חַיִל *opes*, wie 20, 15. ולא־יטה לארץ מנלם] d. h. nach der gew. Erkl.: *und nicht breitet sich aus im Lande ihr Besitz*, dem Zusammenhange ganz angemessen, aber sprachlich kaum zu rechtfertigen, da 1) נָטָה nur vom Ausbreiten eines Tuches, einer Decke gesagt wird und überall active Bedeutung hat, 2) statt לָאָרֶץ wie 1, 10. בָּאָרֶץ erwartet werden sollte. Häufig aber bedeutet נָטָה *sich neigen*, und לְ oder אֶל bezeichnet den Gegenstand, gegen welchen hin man sich neigt, wie 1 Mos. 38, 16. (vgl. Ps. 141, 4.); also hier נָטָה לָאָרֶץ *sich zur Erde neigen*, und zu übersetzen: *nicht senkt sich zur Erde ihr Reichthum*, d. h. er mehrt sich nicht; der Ausdruck ist von einem Baume hergenommen, dessen fruchtbeladene Aeste überhängen und vor Schwere zur Erde sich senken. מנלם (wofür 1 MS. bei *de Rossi* מכלם liest, von מִכְלָה Schafhürde, was *Ges.* Lex. man. u. d. W. מִנְלָה vorzieht), ein nur hier vorkommendes Wort, über dessen Bedeutung die Verss. keine Auskunft geben, da sie es entweder nach blosser Vermuthung übersetzen (*Vulg.*: *radicem suam*) oder eine andere Lesart unterstellen (LXX: צִלָּם von צֵל, *Pesch.*: מִלָּם); seit *Schult.* stimmen die Lexicographen und Ausll. fast alle in der Bedeutung *Erworbenes*, *Besitz* zusammen, indem man, von der Verwandtschaft der Verba ל״ה und ע״י ausgehend (vgl. zu 18, 3.), dem Stammwort נָלָה die Bedeutung von نال (נִיל) *erreichen*, *erlangen* giebt, dem Nom. verb. מִנְלָה die Bedeutung von مَنَال (מנאל) *Besitz*, *Vermögen* *). In dem Suff. ם- ist der רָשָׁע als ganze Gattung gedacht, vgl. zu 20, 23. — V. 30. Jäher Untergang ist sein Loos. Zu חשך vgl. V. 22. 23. Im 2. Gl. hier und V. 32. das vorhin angedeutete und oben schon mehrmals (8, 16 ff. 14, 7 ff.) gebrauchte Lieblingsbild vom Baume. שלהבת] eig. *Flamme*, hier *Gluth*, entweder der Sonne, oder des heissen, die Vegetation versengenden Ostwindes (1 Mos. 41, 6.), des רוּחַ זִלְעָפוֹת, wie er Ps. 11, 6. heisst. ויסור] Wortspiel mit לא־יסור; *der Finsterniss entschwindet er nicht, er entschwindet aber im Zornhauche Gottes.* רוח פיו] *der Zornhauch seines* (d. h. Gottes, vgl. Anm. zu 3, 20.) *Mundes*. Zum Ausdrucke vgl. 4, 9. und Jes. 11, 4. — V. 31. Das Böse, was er gethan, wird ihm wieder zum Bösen. אל־יאמן] *er traue nicht*, d. i. er verspreche sich keinen Ge-

---

*) Die masoret. Lesart מִנְלָם halte ich für fehlerhaft; die Variante מִכְלָם hat nur den Werth einer Conjectur, die immerhin Prüfung verdient, aber nicht so treffend ist, dass sie die Bürgschaft der Richtigkeit gleichsam in sich trüge. Vielleicht darf man מַגָּלָם vorschlagen: *und nicht senkt sich zur Erde* (von der Fülle der Feldfrucht niedergedrückt) *ihre Sichel*. O.

winn, kein Heil davon! שוא das Böse 1) was einer thut: so im 1. Gl. 2) was einem *widerfährt*, Unglück, als Strafe des begangenen Bösen; so im 2. Gl. נִתְעָה] mit Kamez in der Endsylbe, kann nur Perf. (nicht etwa Pausalform des Part.) Niphal sein; es bildet einen selbstständigen Satz, dessen Begründung sofort folgt: *er wird getäuscht, denn* u. s. w.*). תמורתו] *das, was er dafür eintauscht, ärntet.* — V. 32. Und die Vergeltung lässt ihn nicht lange warten. בלא־יומו] *noch ist sein Tag nicht gekommen*, d. h. schon in seinen besten Jahren. יום, hier der Todestag, das Ende, לא־יום das Nicht-Ende, d. i. (nach Anm. zu 8, 11.) eine von dem Ende noch sehr weit entfernte Zeit, die Zeit der besten Lebensjahre. Subj. zu תמלא ist תמורתו (V. 31.): *das, was er eintauscht, erfüllt sich, wird ihm vollständig zu Theil.* Der Sinn ist nicht: der Frevler stirbt eines frühzeitigen Todes, sondern: während seines Lebens, und zwar frühzeitig, trifft ihn die Vergeltung seiner Thaten, durch Unglück, das über sein Haus kommt, wie vom 2. Gl. an und V. 33. u. 34. gesagt wird. כִּפָּה] eig. *Palmzweig*, hier Zweig überhaupt; *sein Zweig*, d. i. seine Familie. — V. 33. חָמַס gewaltthätig behandeln, was man in diesem Zusammenhange durch *abstossen, zu Boden werfen* erklärt; so nach dem Vorgange des *Targ.* (יַתִּיר *decutiet*) fast alle älteren und neueren Ausll., daher die Uebersetzung des 1. Gl.: *er wirft, wie der Weinstock, seine unreifen Trauben ab.* Aber der Weinstock wirft die unreifen Trauben niemals ab, sondern diese müssen abgeschnitten werden. *Vulg.: laedetur.* Da aber חָמַס nicht intrans. gebraucht vorkommt, so wird man יֵחָמֵס lesen, und übersetzen müssen: *abgerissen wird wie am Weinstock* (כגפן eig. nach Art des Weinstockes; vgl. über diese Kürze des Ausdrucks beim Vergleiche *Ew.* §. 221.) *seine unreife Traube***). Die unreif abgeschnittenen Trauben, die abfallenden Blüthen (im 2. Gl.) sind die Kinder des Frevlers, welche, gleich denen Hiobs, von einem gewaltsamen Tode frühzeitig dahingerafft werden. ויושלך] vgl. zu 13, 27. — V. 34. עֵדָה hier, wie 16, 7. zeigt, *Versammlung, Kreis der Seinigen* = Familie, Haus. גלמוד] eig. Subst., *Dürre*, *Unfruchtbarkeit*, vertritt aber als Präd. die Stelle des Adj., *verdorrt, unfruchtbar*, wie 3, 7. 30, 3.***). ואש אכלה וגו'] Der Untergang der Gottlosen durch Feuer, eine durch die ganze Bibel wiederkehrende

---

*) נתעה bleibt, wie es dasteht, immer unbequem, und die Bedeutung *getäuscht werden* findet sich sonst nirgend. Ist etwa נִתְעָב zu lesen, als Subj. zu יאמן? Vgl. V. 16. O.

**) Man kann bei יַחְמֹס füglich ein unbestimmtes Subject, wie *man*, annehmen; Andere beziehen das Verbum auf Gott. O.

***) Obgleich man für גלמוד wie Jes. 49, 21. גלמודה erwarten durfte, so reicht doch der Mangel an Uebereinstimmung im Genus mit dem Subject עדה nicht hin, um dem Worte eine ursprüngliche Abstractbedeutung zuzuschreiben. Vielmehr wird dasselbe, wie im Arab., zunächst den harten und unfruchtbaren *Stein* bezeichnen; dieser wurde zum bildlichen Ausdrucke für den Unfruchtbaren, und dann später auch adjectivisch und mit Geschlechtsveränderung gebraucht; vgl. *Ew.* §. 274 b. O.

Vorstellung; das Feuer ward als der Ausfluss des göttlichen Zornhauches betrachtet. Auch Hiob verlor Heerden und Leute durch dieses Feuer Gottes: daher die Freunde in ihren Schilderungen vom Schicksale der Bösen diesen Zug fast nie übergehen, und er ihnen immer eine persönliche Beziehung hat; vgl. 18, 15. 20, 26. 22, 20. *Die Zelte der Bestechung*, d. i. die Wohnungen der Ungerechtigkeit. — V. 35. Wie er gesäet — so ärntet der Frevler. *Schwanger gehen*, bildlicher Ausdruck für: mit einem Gedanken, Plane umgehen, darüber brüten; denselben ausführen heisst in derselben bildlichen Sprache *gebären* Ps. 7, 15. Jes. 33, 11. Die Infin. absoll. heben mit Nachdruck die beiden Handlungen hervor, als in denen sich das ganze Wesen und Wirken der Frevler ausspricht. עמל und און verhalten sich hier zu einander, wie V. 31. שָׁוְא im 1. Gl. zu שָׁוְא im 2. בטנם] mit Beziehung auf das Bild des Gebärens. מִרמה] *Trug, Täuschung*, = שֶׁקֶר. Sachparallele: Hos. 10, 13.

Cap. XVI. XVII.

Hiobs Antwort.

Hiob hatte erwarten dürfen, dass in dem neuen Gespräche die Freunde einen milderen Ton gegen ihn anstimmen würden, aber er hat das gerade Gegentheil erfahren. So sollen also, spricht er, diese nichtigen und kränkenden Reden immerdar fortgehen? 16, 2. 3. Eliphas hat (15, 11. 17.) ein so grosses Gewicht darauf gelegt, wie er und die Freunde ihn belehren, trösten; wahrlich aber mit langen Reden, mit Kopfschütteln, mit herzlosem Mitleid könnte Hiob den Freunden, wären *sie* im Unglücke, ebenfalls dienen! V. 4. 5. Was soll er nun aber thun? Durch weiteres Reden kann sein Schmerz nicht gehemmt werden, doch aber auch nicht erleichtert durch Schweigen! V. 6. So das Letztere erwägend, kehrt er zum Ersteren zurück, überblickt den ganzen Gang seines Schicksals, von der Grösse seines jetzigen Elendes V. 7—11. zurückgehend auf das ruhige Glück der Vergangenheit V. 12., und dann von dem urplötzlichen, gewaltsamen Wechsel desselben V. 12—14. wieder auf den Jammer der Gegenwart kommend V. 15—17. — Von der Gegenwart geht der Blick in die Zukunft hinaus. Hiob weiss es wohl, dass er nur den Tod zu erwarten hat; aber möge doch wenigstens dem Todten zu Theil werden, was dem Lebenden versagt war, Anerkennung seiner Unschuld! V. 18. Es giebt Einen, der seine Unschuld kennt, auf welchen er auch, als auf seinen Fürsprecher, seine Hoffnung setzt — der im Himmel V. 19.; denn von seinen Freunden hat er nichts zu hoffen, da sie ja nur seines Unglücks spotten V. 20. An Gott also hält er sich, und wendet er sich jetzt bittend, dass er doch noch, *bevor* die kurze Frist seines Lebens ablaufe, seine Sache entscheiden möge V. 20—17, 1.; da er sich schuldlos weiss, will er sich die Kränkungen seiner Freunde gern noch länger gefallen lassen

V. 2.*); möge nur Gott als Bürge für ihn auftreten! denn wer sollte es sonst thun? Die Freunde wahrlich nicht, diese Verblendeten! Aber Gott wird solcher Verblendung den Sieg nicht lassen V. 3. 4. — Indem er der Verblendung der Freunde gedenkt, bleibt nochmals die Betrachtung an der Gegenwart hängen, und ihre Bilder verdrängen wieder den hoffenden Blick, welchen er auf einen Augenblick in die Zukunft geworfen hatte. Zu Trost und Belehrung hatte man sich ihm anerboten, während man nichts zu bieten im Stande ist! V. 5. Geschändet steht er da, verabscheut vor aller Welt V. 6., so dass im Gram sein Körper sich aufzehrt V. 7., die Frommen sich entsetzen ob solchem Loose eines der Ihrigen, empört sich fühlen, doch ohne sich irre machen zu lassen V. 8. 9. — Der Schluss kehrt zum Anfange zurück; an die Freunde sich wendend, erklärt Hiob ihre so hoch angepriesenen Reden für Unvernunft, da sie ihm, welcher am Rande des Grabes steht, der, so zu sagen, schon jetzt den Todten angehört, mit irdischen Hoffnungen hinhalten wollen; seine Hoffnungen fahren ja mit ihm hinab in die Unterwelt V. 10—16.

Cap. XVI, 1—5. V. 2. מנחמי עמל] Menschen, die einem als Trost עָמָל bringen, d. h. statt Trost zu bringen, Kummer und Leiden verursachen. — V. 3. רוח] wie 15, 2. Hiob giebt den ihm gemachten Vorwurf wieder zurück. אוֹ] hier, wie Pred. 2, 19., in disjunctiver Frage das 2. Gl. einführend, wofür gew. אִם. Die Frage ist näml. diese: wirst du bald aufhören? oder, wenn du noch länger sprechen willst, was sprichst du so gereizt? מה־ימריצך כי תענה] wörtl.: *was kränkt dich, bringt dich auf, wenn du antwortest?* מָרַץ hier: *krank sein,* Hiph. *kränken;* welche Bedeutung *Ew.* von der *Glätte, Weichheit* des Fleisches (vgl. 6, 25.) ableitet. — V. 4. Das allgemeine ככם אדברה, *wie ihr, wollt' ich reden,* d. h. *ich könnte es, es wäre mir ein Leichtes,* wird durch die beiden letzten Versglieder näher erklärt. Ueber die Worte לו יש וגו' s. *Ges.* Lex. man. u. d. W. נֶפֶשׁ am Ende. הֶחְבִּיר בְּמִלִּים, hier in ähnlichem Sinne wie עָרַךְ מִלִּים 32, 14., eig. *eine Verbindung, Verknüpfung machen mit Worten,* d. h. Worte mit einander verbinden zu einer zusammenhängenden, geordneten Rede, hier s. v. a. lange und schöne Reden halten. *Ew.: mit Worten klügeln,* nach dem Arab., wo חָבַר *wissen* bedeutet; aber der hebr. Sprachgebrauch gnügt. ואניעה עליכם וגו'] wörtl.: *und könnte kopfschütteln über euch.* הֵנִיעַ בְּמוֹ ראשׁ *mit dem Kopfe schütteln* (gew. ohne בְּ), ein in der Bibel häufig erwähnter Gestus des Spottes Ps. 22, 8. Jes. 37, 22. Matth. 27, 39., hier eines in *Mitleid* versteckten Spottes. — V. 5. במו־פי] *mit meinem Munde,* wie ihr es mit dem eurigen thut, anstatt mit der That. נִיד שְׂפָתַיִם] Mitleid, welches nur von den Lippen, nicht aber vom Herzen kommt, nur ausgesprochen, nicht

---

*) Vgl. die Note zu 17, 2. O.

aber empfunden wird. חָשַׂךְ absolut, wie Jes. 58, 1.: *Einhalt thun*, hier, dem Schmerze, ihn stillen, lindern; vgl. V. 6. Es liegt ein bitterer Hohn in Hiobs Rede. — V. 6—17. V. 6. Die *Vulg.* deutet den Zusammenhang richtig an durch ein eingeschobenes *sed quid agam?* מה־מני יהלך] *was* (von meinem Schmerze) *geht weg von mir?* מני] poet. Form für מִמֶּנִּי. — V. 7. Ueber den Zusammenhang s. die Inhaltsanzeige. Hiob geht in seiner Betrachtung von dem gegenwärtigen Momente seiner völligen Erschöpfung und Verlassenheit aus. אך] mit הלאני zu verbinden, eig. *nur, nicht anders als erschöpft hat er mich*, d. i. er hat mich *ganz* erschöpft; parallel damit ist im 2. Gl. כל. Subj. zu הלאני ist Gott, welchen er im 2. Gl. und V. 8. anredet, worauf er V. 9 ff. wieder von ihm als einem Dritten spricht, welcher Wechsel des Ausdrucks aus dem Affecte der Rede zu erklären. Zum Gedanken des 1. Gl. vgl. 6, 3. Den Sinn des 2. giebt schon das *Targ.* richtig wieder durch *desolasti omnem turbam meam.* עֵדָה steht wie 15, 34., auf welche Stelle die unsrige zurücksieht; es gehören dahin nicht bloss die Kinder, sondern der Hausstand im weitesten Sinne, wie 19, 13 ff. zeigen, wo die Verödung ausführlich geschildert wird. Der vom Schmerz Ermattete, der Aufrichtung Bedürftige, nach den Seinigen sich umsehend, und sie alle vermissend, bricht zunächst in Klagen über solche Verwaisung aus. *Syr.*, *Umbr.* u. A. drücken den Sinn von עֵדָתִי (statt עֲדָתִי) aus: *mein Zeugniss*, was sich zwar mit dem Folgenden ganz wohl verträgt, aber doch einen entschiedenen Vorzug vor der masor. Lesart nicht verdient. — V. 8. ותקמטני] קָמַט wahrsch. poet. Ausdruck für לָכַד, welches Spr. 5, 22. das *Targ.* durch קְמַט wiedergiebt, *fangen, packen.* Vgl. den ähnl. Ausdruck 11, 10. So schon LXX. Eine andere, von der *Vulg.* ausgehende, von *Luth.*, *der Zür. Uebers.* und vielen Neueren beibehaltene Erklärung ist: *runzlig machen, mit Runzeln bedecken*, nach dem syr. Sprachgebrauche; aber zu 22, 16., wo das Wort wieder vorkommt, passt diese Bedeutung nicht. לעד היה] *zum Zeugen ward es*, näml. diess, dass du mich gepackt hast, d. h. die Leiden, welche du über mich verhängt hast, werden als Zeugniss meiner Schuld geltend gemacht. היה] als Neutr. So schon LXX, *Targ.*, *Vulg.* *Ew.* verbindet diese Worte mit ותקמטני, und erklärt: *und es packt als Zeuge mich das Leiden*, nach Conjectur הַוָּה (6, 2. 30, 13.) lesend für הָיָה. — קום *als Ankläger auftreten.* כחשי] eig. *meine Verläugnung*, d. h. das mich verläugnende Aussehen, meine Unkenntlichkeit; es ist poet. Ausdruck für Magerkeit, Siechthum; vgl. Ps. 109, 24. בפני] stärker, als das einfache בִּי, vgl. 1, 11. Hos. 5, 5. — V. 9. אפו] auf Gott zu beziehen, s. zu V. 7. Die Ausdrücke sind zum Theil von Raubthieren hergenommen, so טָרַף, חָרַק, wozu Parallelstt. oben bei 10, 16. — שָׂטַם von feindlicher Verfolgung auch 30, 21. צרי ילטוש עיניו לי] wörtl.: *als mein Widersacher wetzt er gegen mich seine Augen*, d. i. er schiesst mörderische Blicke auf mich. *Die Augen wetzen*, ein nur hier vorkommender, eigentliche und bildliche Rede mischender Ausdruck. Die Augen sind als das

Schwert oder der Dolch gedacht, welchen Gott als Hiobs Todfeind gegen ihn wetzt, um ihn zu durchbohren. — V. 10. פָּעַר בְּפֶה, unten 29, 23. ohne בְּ, *den Mund aufreissen, verziehen*, Geberde des Hohns, Ps. 22, 8. הִכָּה לְחָיַיִם Backenstreiche geben, was als die höchste Schmach angesehen wurde Klagl. 3, 30. Joh. 18, 22. 19, 3.; daher der Ausdruck oft s. v. a. schimpflich behandeln, Schmach anthun Ps. 3, 8. Mich. 4, 14. הִתְמַלֵּא, vielleicht mit der Ellipse בַּרְזֶל, nach 2 Sam. 23, 7., *sich in volle Rüstung werfen, sich vollständig bewaffnen*. Gew.: sich zusammenrotten, verschwören. Subj. in diesem Verse sind nicht die drei Freunde, denn in dieser Weise haben sie den Hiob bis dahin nicht behandelt, sondern andere Menschen, welche hier V. 11. nur allgemein als עֲוִילִים und רְשָׁעִים bezeichnet, 30, 1 ff. dag. genauer geschildert werden; die 3. Pers. demnach allgemein zu fassen: *man höhnt mich* u. s. w. — V. 11. Beispiele der defect. Schreibart ירטני für יירטני (Stammw. יָרַט) sind וַיִּרַשׁ 1 Mos. 22, 17., וַיִּרְאוּ 1 Kön. 3, 28. — V. 12. Hatte ich etwa dieses Schicksal durch mein früheres Leben verschuldet? ויפרפרני] Subj. ist Gott: *da plötzlich erschüttert er mich!* Die Intensivformen (Pilpel) von פָּרַר und פוץ drücken die Heftigkeit, das Gewaltsame des Angriffes aus. ויקימני וגו'] wörtl.: *und stellte mich auf, sich zur Zielscheibe;* vgl. den ähnl. Ausdruck 7, 20. — V. 13. יסבו] das Imperf. in Bezug auf die Vergangenheit; ebenso sind alle hier und V. 14. folgenden Verba gesetzt *). רביו] nach den Verss.: *seine Geschosse*, von רַב *Geworfenes, Pfeil*, nach Analogie von בַּז *Erbeutetes, Beute;* Stammw. רבב (Perf. רֹב) 1 Mos. 49, 23., welches s. v. a. רָבָה, vgl. 1 Mos. 21, 20. — Das Bild von der Zielscheibe ist festgehalten und weiter ausgeführt. Als Zielscheibe hingestellt, *umschwirrten ihn auch sofort die Pfeile Gottes*, d. h. es stellten sich die Symptome der Krankheit, eins nach dem anderen, bei ihm ein; vgl. zum Ausdrucke 6, 4.; und mit diesen Pfeilen *durchbohrte Gott schonungslos seine Nieren*, d. i. schlug ihm die schmerzhaftesten Wunden, *und vergoss zur Erde seine Galle*, d. i. verletzte ihn lebensgefährlich; die Ausleerung der Galle ist als Folge der Verletzung der Leber zu denken; vgl. 20, 25. — V. 14. Hier vergleicht sich Hiob mit einer Festung, deren Mauern mit dem Sturmbock eingestossen werden. פָּרַץ *einstossen, eine Bresche* (פֶּרֶץ) *machen;* פרץ על פני־פרץ, *Bresche auf Bresche*, erg.: folgte sich, einen Riss nach dem anderen bekam mein Körper durch die immer von Neuem auf ihn einstürmenden Leiden **). — V. 15. Folge dieses Geschickes war, dass sein Aeusseres sich bald in das Jammerbild verwandelte, welches er gegenwärtig seinen Freunden entgegenhalten muss. Dieses Bild eines in Trauer Versunkenen und vom Schmerz Entstellten zeichnet er hier und V. 16. שק תפרתי עלי גלדי] Das Trauerge-

*) Die Beziehung dieser Imperff. auf die Gegenwart hat keine Schwierigkeit und scheint näher zu liegen. O.

**) פרץ וגו' ist vielmehr Accusativergänzung zu יפרצני; vgl. *Ges.* §. 135, 1. Anm. 1. *Ew.* §. 281 a. O.

wand, von groben, wahrsch. schwarzen Ziegenhaaren verfertigt, wurde auf dem blossen Leibe getragen, und zwar *eng anliegend* (vgl. Jes. 3, 24. 20, 2.), daher es hier als auf die Haut *aufgenäht, aufgeheftet* dargestellt wird. עֹלַלְ, poet. (eig. aram.) Ausdruck für שָׁלַח oder הֵבִיא *hineinstecken*, von עָלַל hineingehen. Anders *Ges.* Lex. man.: *male habui caput meum pulvere i. e. foedavi, totum conspersi pulvere;* vgl. Klagl. 1, 22. 2, 20. 3, 51. קַרְנִי] poet. Ausdruck für רֹאשִׁי, wie Ps. 75, 5. 11. Das Haupt wird als der hervorragende Theil des menschlichen Körpers mit dem Horne des Thieres verglichen, Ps. 92, 11. Der Ausdruck: *sein Horn in den Staub stecken,* für: das Haupt mit Staub, Asche besprengen (2, 12.), scheint Gegensatz zu: *sein Horn erheben, emporstrecken* Ps. 75, 5. u. a. — V. 16. חֳמַרְמְרָה, passive Steigerungsform von חָמַר, den Begriff verstärkend, *glühend roth, entzündet sein;* vgl. V. 12. Das K'tib giebt die 3. Fem. sing., welche Constr. sich aus *Ew.* §. 308 a. erklärt, vgl. 1 Sam. 4, 15.; das K'ri die 3. Plur. nach gew. Constr. צלמות] *schwarze Nacht,* insofern die Augen vom Weinen fast erblindeten. — V. 17. unmittelbar an V. 15 f. anzuschliessen; diess geschah, *obgleich* kein Unrecht u. s. w. עַל ist auch hier wieder, wie 10, 7., als *Präpos.* (nicht Conj.) aufzufassen, die aber durch eine Conj. aufzulösen ist, wörtl.: *bei Nicht-Frevel in meinen Händen, und bei meinem reinen Gebete.* Wirkliche Conj. ist es Jes. 53, 9., wo das Verb. finit. dabeisteht. לא־חמס] *Nicht-Frevel,* d. i. Rechtschaffenheit. בכפי] d. i. *von mir begangen;* die Hand ist Werkzeug der Handlung. זכה] d. i. ungeheuchelt, aufrichtig. Mit diesen Worten verwahrt sich Hiob vor dem Scheine, als sei sein Traueraufzug Zeichen *der Busse* (man that in Sack und Asche auch *Busse* 1 Kön. 21, 27. Jon. 3, 5. 6. 8.), seine Thränen Thränen der *Reue* über begangene Sünden. — V. 18—17, 4. Ueber den Zusammenhang s. die Inhaltsanzeige. V. 18. אל־תכסי דמי] *bedecke nicht mein Blut!* d. h. nach bibl. Sprachgebrauche: saug' es nicht ein, lass' es auf nackter Stelle offen da liegen, vgl. Ez. 24, 7. 8. Blut, welches die Erde nicht einsaugt, ist Blut eines unschuldig Gemordeten; solches Blut schreit nach dem Volksglauben der Hebräer zu Gott um Rache, vgl. Ez. a. a. O. 1 Mos. 4, 10.; wogegen von der Erde bedecktes, eingesogenes Blut solches ist, welches keines Rächers entweder bedarf oder keinen findet. Der Sinn also von Hiobs Rufe ist dieser: mög' ich, wenn ich unschuldig sterben muss, nach meinem Tode die Anerkennung meiner Unschuld, meinen Rächer (גֹּאֵל 19, 25.) finden! Aehnl. der Gedanke des 2. Gl.; möge der Racheschrei meines Blutes nimmer und nirgends verhallen! לזעקתי] *meinem Schreien,* d. i. dem Racheschrei meines Blutes, vgl. 1 Mos. a. a. O. מקום] Ort, wo mein Schreien stehen bleibt, wo es in seiner weiteren Verbreitung gehemmt wird, also verhallt. — V. 19. Der Ruf um dereinstige Anerkennung seiner Unschuld wäre thöricht, wenn Hiob nicht die feste Ueberzeugung hätte, dass wenigstens Einer um seine Unschuld wisse und im Stande sei, dieselbe vor aller Welt darzulegen. Dieser Eine ist Gott. Ist dieser aber nicht schon

jetzt, wenn auch nur stiller Zeuge seiner Unschuld? Muss Hiob, wenn er auf das Zeugniss Gottes seine Hoffnung setzt, die Erfüllung dieser Hoffnung durchaus und nothwendig erst in die Zeit nach seinem Tode setzen? kann Gott mit seiner Rechtfertigung Hiobs nicht früher hervortreten? — Unter solchen Gedanken und Fragen geht der auf eine Rechtfertigung bei Lebzeiten verzichtende Ruf des 18. V. in den folgenden Versen über in die Bitte an Gott, den Act dieser Rechtfertigung doch *bald, und noch vor Hiobs nahem Ende,* vollziehen zu wollen. Der Beweis für diese Auffassung der Stelle liegt in V. 22. u. 17, 1. גם־עתה] *schon jetzt,* im Gegensatze zu der Zeit, die V. 18. voraussetzte. עדי] hier in gutem Sinne: *der Zeuge für meine Unschuld.* שָׂהֵד, das im Aram. gew. Wort, im Hebr. nur in dichterischem Gebrauche. Es kehren hier und V. 21. die *gerichtlichen* Ausdrücke wieder; denn die von der Blutrache hergenommenen Ausdrücke passen nun, da er das Einschreiten Gottes für seine *Lebenszeit* in Anspruch nimmt, nicht mehr. — V. 20. Zusammenhang: auf meine Freunde hatt' ich gezählt, dass sie schon lange, und sie zunächst, als Zeugen für mich auftreten würden, aber sie *spotten* nur meiner. מליצי] Gegensatz zu שהד und עד, *meine Spötter nur, nicht Zeugen für mich, sind meine Freunde;* ebenso ist im 2. Gl. אלוה Gegensatz zu רעי: *zu Gott also, nicht zu meinen Freunden, muss ich meine Zuflucht nehmen.* דלפה עיני] d. i. ich flehe mit thränendem Auge; ähnl. Jes. 38, 14. — V. 21. ויוכח] von דלפה abhängig: *ich flehe, dass;* die kürzere Form des Imperf. im abhängigen Satze, wie 9, 33. הוֹכִיחַ hier: *entscheiden* (vgl. 9, 33.), mit לְ der Pers., zu deren Gunsten man entscheidet, und עִם der Pers. des Gegners: *für einen entscheiden, einen rechtfertigen neben, gegenüber einem Anderen;* der גבר ist Hiob selbst; אלוה sein Gegner, zugleich aber auch der Schiedsmann. עם־אלוה steht, und nicht עִמּוֹ, weil Gott als zwiefache Person gedacht wird, einmal, wie er im Subj. des Satzes erscheint, als der von Hiob angerufene Zeuge und Schiedsmann; zweitens als sein Gegner, welcher den Hiob gerade in den Verdacht der Schuld gebracht hat; demnach der Sinn des 1. Gl.: ich flehe zu Gott, dass er erklären möge, ich gelte vor ihm, dessen, was er über mich verhängt hat, ungeachtet, doch nicht als schuldig! — Im 2. Gl. ist insofern ein Wechsel der Constr. des Verb. הוֹכִיחַ, als לְ statt עִם gesetzt ist, denn der רֵעַ ist parallel mit אֱלוֹהַּ, also לְרֵעֵהוּ = עִם רֵעֵהוּ, eig. *in Beziehung auf, im Verhältnisse zu seinem Freunde* = ihm gegenüber. ובן־אדם entspricht dem לגבר; über die Weglassung des לְ s. zu 15, 3. לרעהו kann entweder auf *Gott* bezogen werden, welcher, wiewohl hier als Gegner Hiobs zu denken, doch nach V. 20. sein *Freund* genannt sein könnte; dann ist der Gedanke des 2. Gl. reine Wiederholung des 1. Oder auf *die Freunde,* statt deren aller Einer gesetzt wäre, als die ganze Gegenpartei des בֶּן־אָדָם vertretend; dann fügt das 2. Gl. zum 1. die Bitte hinzu, dass Gott ihn auch vor seinen *menschlichen* Gegnern, den drei Freunden, rechtfertigen möge, wie diess wirklich am Schlusse 42, 7. ge-

schieht *). — Falsche Erklärungen dieser St. bei *Vulg.*, *Targ.*, *Syr.*, *Luth.*, *Rosenm.*, *Arnh.* u. A. — V. 22. Begründung der Bitte mit der Nähe seines Lebesendes. שְׁנוֹת מִסְפָּר] *Jahre der Zahl*, d. i. welche gezählt werden können, im Sinne von: *leicht* zählbare, *wenige* Jahre, vgl. 1 Mos. 34, 30., und die *gezählten*, d. i. wenigen Tage im Koran 2, 74. *Hinckelm.* Gegensatz oben 5, 9., vgl. m. 1 Mos. 16, 10. יֶאֱתָיוּ] für יֶאֱתָיוּ; über die Form vgl. zu 3, 25. 12, 6., und über das Masc. statt des Fem. zu 3, 24. Es ist aber weder אָתָה in der (ihm um dieser einzigen Stelle willen beigelegten) Bedeutung *transiit* (so nach *Vulg.* fast alle Neueren) zu nehmen, noch ein Casus beim Verbo zu ergänzen (*Schult.*, *Umbr.*), sondern der Sinn einfach dieser: ***die wenigen Jahre, die ich noch zu leben voraussehen kann, kommen, sind jetzt im Anzuge, ich stehe an der Schwelle des letzten, kurzen Abschnittes meines Lebens.*** Die Elephantiasis tödtet selten schnell, sondern führt den Tod gew. erst nach einigen Jahren herbei. לֹא־אָשׁוּב] ein Relativsatz nach *Ges.* §. 121, 3b. *Ew.* §. 322 a. אֶהֱלֹךְ] dichterische Form für אֵלֵךְ.

Cap. XVII. Die Capitelabtheilung ist hier unpassend, da V. 1. noch mit zur vorhergehenden Begründung gehört. V. 1. רוּחִי der *Athem* s. v. a. die Lebenskraft: *halitus meus destructus est i. e. vis vitalis exhausta* (*Ges.*). נִזְעָכוּ] = נִדְעָכוּ 6, 17., wie auch hier mehrere MSS. lesen. — V. 2. Rückkehr zu 16, 20. Wörtl.: ***wenn nicht Betrug bei mir ist, so mag auf ihrem Hadern mein Auge weilen,*** d. h. da mich mein Gewissen keiner Schuld zeiht, so mögen sie noch länger fortfahren, meine Unschuld zu bestreiten, ich kann

*) Die Beziehung auf die Freunde liegt ohne Zweifel näher. Im Uebrigen bleibt bei der oben gegebenen Erklärung immer die zwiefache Härte, dass *Gott als Richter gegen Gott als Partei* entscheiden soll, und dass er entscheiden soll *für* den Menschen (לְ supplirt vor בֶּן־אָדָם) *gegen* den Freund (לְרֵעֵהוּ). Beide Bedenklichkeiten meidet *Ewald's* Auffassung: „dass er dem Manne *vor Gott* Recht gebe“ (d. i. dass er erkläre, der für schuldig gehaltene Mensch sei dennoch *vor Gott* gerecht, schuldfrei; vgl. צדק עם 9, 2. 25, 4.); „und (dass er) richte gegen seinen Freund *den Menschen*“; mit welchen letzteren Worten wohl gemeint ist: und dass er dem Menschen gegen seinen Freund Recht verschaffe; der gewählte Ausdruck aber deutet an, dass בֶּן־אָדָם nicht mehr von לְ im 1. Gl. abhängt, sondern als Accusativ anzusehen ist. Nun kommt zwar הוֹכִיחַ im A. T. nirgend entschieden in der Bedeutung von *Recht geben, Recht verschaffen* vor; und wo es (synonym mit שָׁפַט) *richten, Recht sprechen, entscheiden* bedeutet, da steht es entweder ohne alle Personalergänzung, oder mit לְ der Person, über die man richtet (Jes. 2, 4. 11, 4.), oder mit בֵּין, aber weder mit dem Accusativ der gewinnenden, noch mit לְ der verlierenden Partei insbesondere. Wenn man indessen die entsprechende Bedeutung des begrifflich so nahe verwandten שָׁפַט und dessen Construction mit dem Acc. vergleicht, so wird man ohne grosses Bedenken jener Erklärung beistimmen können; höchstens wird man eine erwünschte Gleichmässigkeit in der Construction vermissen, da im 1. Gl. לְגֶבֶר steht, im 2. der Acc. בֶּן־אָדָם; das לְ vor רֵעֵהוּ aber mag durch אֶל = עַל zu erläutern sein. O.

ihrem Treiben ruhig zusehen. אם] in der Bedeutung *quando*, wie V. 13. 14, 5. הֲתֻלִּים] nicht הֲתֻלִּים, ein Abstr. mit Pluralform von dem secundären Stamme התל, nach der gew. Bedeutung von הֵתֵל s. v. a. *Täuschung, Betrug*, = מִרְמָה. So schon *Syr.: iniquitas;* auch der *Vulg.* (*non peccavi*) und *Luth.'s* Uebersetzung (*Niemand ist von mir getäuschet!*) liegt dieselbe Auffassung zum Grunde. Vgl. auch מַהֲתַלּוֹת Jes. 30, 10. עמדי] wie 9, 35. המרותם] Inf. constr. Hiph. von מָרָה; das Dag. im מ ist Dag. dirimens *Ges.* §. 20, 2b. *Ew.* §. 92 c.; das Suff. bezieht sich auf die Freunde. תָּלֵן, für תָּלֶן, sonst Pausalform, Richt. 19, 20.; vgl. übrigens Anm. zu 13, 27. לִין *ruhig verweilen.* Gew. nimmt man התלים in der Bedeutung *Spöttereien;* aber weder ist diese Bedeutung in dem gew. Sprachgebrauche von הֵתֵל (die Grundbedeutung ist *täuschen, betrügen*, und diese hat das Verbum an allen Stellen ausser 1 Kön. 18, 27., wo die abgeleitete Bedeutung *spotten* stattfindet), noch nothwendig in dem Zusammenhange der Stelle begründet. Mit dieser Auffassung von התלים hängen die verschiedenen Auffassungsweisen von אם־לא zusammen, welches die Einen als Frage nehmen (so *Michaelis, Rosenm., de Wette: sind nicht Spöttereien um mich, und auf ihrem Hadern weilt mein Auge?*), Andere als Betheurung (die *Zür. Uebers., Schärer: fürwahr Spötter sind um mich* u. s. w.); aber sowohl die Frage, als die Affirmation erscheint nach 16, 20. matt; Andere endlich als Bedingung: *wenn nur nicht;* so *Umbr.: müsst' ich nur nicht Spöttereien dulden, bei ihrem Hadern würd' ich ruhig bleiben;* ähnl. *Eichh., Ew.**). — V. 3. Wie Hiob 16, 20. von den Freunden auf Gott zu reden kam, so auch hier, und zwar, wie es scheint, in folgendem Gedankenzusammenhange: auf ihren Beschuldigungen kann ruhig mein Auge verweilen, wenn nur du als Zeuge meiner Unschuld auftreten willst. So thu' es doch! verbürge dich für mich! שימה־נא] an Gott gerichtet, eig. *setze ein*, näml. ein Unterpfand (über diesen Gebrauch von שׂים s. *Ges.* Lex. man. unter 2. b.), d. h. nach dem folgenden erklärenden ערבני עמך, vertritt mich, bürge für mich bei dir, gieb ein Zeichen, eine Gewähr, dass ich vor dir als unschuldig gelte! Es ist hier Gott wieder als zwiefache Person gedacht, als der, welcher den Hiob verfolgt und in den Augen der Welt als einen um seiner Sünden willen Gestraften erscheinen lässt, und zugleich als der, welcher sich für Hiobs Unschuld bei seinem Richter verbürgt, ein Unterpfand dafür einlegt, dass der von der Welt Angeklagte schuldlos

*) Ich bekenne, dass mir die oben empfohlene Erklärung den ihr eingeräumten Vorzug nicht zu verdienen scheint. Dass Hiob nach Auseinandersetzung seiner hoffnungslosen Lage (16, 22. 17, 1.) auf seine, 16, 20. nur ganz kurz berührten Gegner zurückkommt und in einer Wendung, die wohl nicht mit Recht matt genannt wird, sein Befremden darüber ausspricht, dass jene seiner *unter so betrübenden Umständen noch spotten* können, ist durchaus in der Ordnung. Ich ziehe es vor, אם־לא durch „*fürwahr*" zu geben, und halte die Bedeutung „*Spötterei*" für התלים mit Rücksicht auf 1 Kön. 18, 27. und auf die Ueberlieferung für unbedenklich. O.

sei *). מי־הוא לידי יתקע] *wer ist der (welcher) einschlagen würde in meine Hand?* wer sollte es sonst thun, wenn du es nicht thust? In die Hand Jemandes einschlagen ist Zeichen der Uebernahme der Bürgschaft für ihn, vgl. Spr. 6, 1. Das Niphal bezeichnet nicht die Passivität und gänzliche Hingebung des Bürgen an den Anderen (*Umbr.*), sondern steht, weil der Verbalbegriff eine reciproke Handlung ausdrückt. — V. 4. Das Suff. in לבם bezieht sich auf die Freunde. שכל] hier *die Einsicht in meine Unschuld.* Sinn: da meine Freunde in der Beurtheilung meiner Sache nun einmal mit Blindheit geschlagen sind, so kann ich von ihnen, an die ich sonst zunächst gewiesen wäre, auch keine Vertheidigung derselben, keine Bürgschaft für mich erwarten. על־כן] *darum,* näml. weil sie so mit gänzlicher Blindheit geschlagen sind. תרוממ] Das Suff. ם—, welches sich ohnehin aus dem vorhergehenden לבם von selbst ergänzt, ist auch, um die Kakophonie dreier zusammentreffender מ zu vermeiden, weggelassen. *Einen erhöhen, emporheben gegenüber seinem Feinde,* d. h. ihn die Oberhand gewinnen lassen über seinen Feind, ist ein häufig vorkommender, besonders von Gott gebrauchter Ausdruck; z. B. Ps. 18, 49. Die Erhöhung der Freunde bestände hier darin, dass Gott ihre Behauptung von Hiobs Schuld öffentlich rechtfertigte. *Ew.* übersetzt diese Worte: *darum ist keine Besserung* (d. h. kein Heil, sc. von ihnen, zu hoffen), und hält תרוממ für ein von Hitpalel verkürztes Subst. — V. 5—16. Ueber den Zusammenhang s. die Inhaltsübersicht. V. 5. scheint ein Sprüchwort zu sein, welches Hiob auf das Benehmen der Freunde gegen ihn anwendet. Wörtl.: *zum Antheil* (d. h. dass sie an dem, was man hat, Theil nehmen sollen) *giebt man Kunde den Freunden* (d. h. entbietet man sie), *aber der eigenen Kinder Augen verschmachten* (d. h. die eigenen Kinder darben), d. i. man thut, als könnte man noch Anderen mittheilen, und hat doch selbst nichts. So, meint Hiob, thut man auch gegen mich; man bietet mir seinen Reichthum an Trost und Weisheit an, und ist doch an Beidem selbst so arm und leer. חֵלֶק, Antheil an irgend einem Gute; לְ bezeichnet den Zweck. הִגִּיד mit dem Accus. der Pers., wie 36, 33., vgl. 26, 4., einen benachrichtigen; ungew. Constr. statt mit לְ. Die 3. Pers. des Sing. mag von der einmal feststehenden Form des Sprüchworts herrühren; sonst kann sie auch Ausdruck des unbestimmten Subjects sein, wie 4, 2. 15, 3. 27, 23. Das Suff. in בניו geht auf das Subj. in יגיד. — Die alten Verss. u. Ausll. versuchen sich an der Stelle, ohne sie aufzuklären. Die Auffassung der meisten Neueren drückt *de Wette* in s. Uebersetzung aus: *„wer zur Beute Freunde verräth, die Augen seiner Söhne müssen verschmachten“,* so dass der Vers an das

*) Als Verfolger Hiobs kann Gott hier schwerlich gedacht werden, sondern nur als Richter und als derjenige, welcher vor dem Richter die Bürgschaft übernimmt; vgl. Note zu 16, 21. — Uebrigens ist vielleicht עָרְבֵנִי zu lesen, als Object zu dem vagen שׂימה: *setze ein Pfand für mich ein bei Dir.* O.

Vorhergehende sich anschlösse und eine Begründung des לא תרומם enthielte; doch spricht die Anknüpfung von V. 6. durch ו mehr für die Verbindung mit dem Folgenden. *Ew.*: *zum Loose gar* (dass das Loos über sie als Gefangene geworfen werde) *verräth man Freunde, indess die Augen seiner* (des verrathenen Freundes, Hiobs) *Söhne schmachten.* — V. 6. Weitere Schilderung seines Zustandes. והִצִּיגַנִי] Die 3. Pers. wiederum ohne Beziehung auf ein bestimmtes Subj.: *man hat mich hingestellt.* למשל עמים] *zur Verspottung der Leute,* der Welt zum Spotte, indem sein Schicksal zum Sprüchwort (מָשָׁל) wird. תפת לפנים] eig. Gegenstand des in's Gesicht Speiens, d. h. einer, dem man seinen tiefsten Abscheu offen in's Gesicht bezeugt. — V. 7. ותכה] Das Vav der Folge, wie 10, 22. 7, 15. u. s. w. כעש] wie 6, 2., *Gram, Kummer.* Zum 1. Gl. vgl. 16, 16. Ps. 6, 8. כצל] *wie ein Schatten sind sie,* d. h. so hager und abgezehrt, dass man sie nicht mehr greifen kann, wie sich der Schatten nicht greifen lässt, vgl. 19, 20. — V. 8. על־זאת] d. i. über solches Schicksal eines der Ihrigen. על־חנף] näml. wider das ihm beschiedene bessere Loos. יתעֹרר] *er wird aufgebracht,* sein Gerechtigkeitsgefühl empört sich. Vom Aufwallen dieses Gefühls beim Glücke der Bösen ist oft die Rede im A. T., und die Psalmisten ermahnen die Frommen, die Anwandlung solchen Unwillens zu bekämpfen, vgl. Ps. 37. 73. — V. 9. ויאחז] ו advers. אחז = שָׁמַר, vgl. 23, 11. הוֹסִיף אֹמֶץ im sittlichen Sinne, vgl. הֶחֱלִיף כֹּחַ Jes. 40, 31. Der hier ausgesprochene sittliche Grundsatz Hiobs ist dieser: der wahrhaft Fromme lässt sich durch das Glück der Bösen nicht irre machen, sondern verfolgt ruhig die Bahn der Tugend; die Leiden der Gerechten aber sind ihm ein Antrieb, seine sittliche Kraft zu schärfen, immer höhere Vollkommenheit zu erreichen; denn sie zeigen ihm, wie unvollkommen die Tugend des für gerecht Geltenden sei, da ihn die Leiden sonst gar nicht treffen würden. Ersteres lehren auch die Psalmisten, Letzteres aber ist ein diesem Buche eigenthümlicher Fortschritt der sittlichen Ansicht. — V. 10. Die Rede wendet sich, wie zu Anfange (16, 2 ff.), unmittelbar an die Freunde. Die Veranlassung, nochmals die Thorheit ihrer Reden zu erwähnen, giebt dem Hiob die eben geendigte Betrachtung seines Zustandes. ואלם] den Schluss einleitend; die gew. Form אוּלָם ist der Paronomasie mit כֻּלָּם zu Liebe mit der sonst nirgends vorkommenden, aber in den besten Ausgg. ausgedrückten Form אֻלָּם vertauscht. כלם ist auffallend, da unmittelbar die 2. Pers. תשובו folgt; man erwartet כֻּלְּכֶם, wie 16, 2., und diess drücken auch *Syr.*, *Vulg.*, *Arab.* aus, und lesen mehrere MSS. bei *Kenn.* und *de Rossi;* dag. giebt das *Targ.* die gew. Lesart, und diese scheint, wenn man Stellen wie 1 Kön. 22, 28. Mich. 1, 2. vergleicht, die ursprüngliche zu sein; כלם ist in solcher Verbindung wie parenthetisch gesetzt: *ihr aber — sie alle mein' ich, den Einen wie den Anderen — möget immer wiederkommen!* Zu der Verbindung תשובו ובאו vgl. *Ges.* §. 139, 3 a. *Ew.* §. 285 a., nur tritt hier an die Stelle eines zweiten Imperf. der etwas stärkere Imperativ. חכם] vgl. V. 4. Sinn: ihr werdet,

wie lange ihr auch noch fortfahren möget, beständig nur thörichtes Zeug reden. — Es folgt eine doppelte Begründung dieser Behauptung, zunächst in V. 11. u. 12., dann in V. 13—16. — V. 11. זמותי] *meine Gedanken,* d. h. meine Lebenspläne. Appos. dazu ist מורשי לבבי, welchen Ausdruck *Ges.* Lex. man. richtig erklärt, falsch dag. LXX: *τὰ ἄρθρα τῆς καρδίας μου,* und hiernach *Ew.*: *des Herzens Bande,* מוֹרָשׁ willkürlich identificirend mit מוֹתָר, und dieses wieder mit מֵיתָר oder יֶתֶר. — V. 12. Die Ausdrücke *Tag* und *Nacht, Licht* und *Finsterniss* bildlich von Glück und Unglück. Subj. zu ישימו sind die Freunde: *sie verwandeln Tag in Nacht,* d. h. sie zeigen mir da, wo ich nichts Anderes als schwarze Nacht sehen kann, hellen Tag, sie malen mir, welcher am Rande des Grabes steht, der nichts Anderes als den sicheren Tod vor sich sieht, noch hohes Alter und Rückkehr glücklicher Tage vor; welche Unvernunft! Beziehung auf die früheren Reden der Freunde 5, 17—26. 8, 20 ff. 11, 13 ff. אור קרוב מפני־חשך] *Licht ist* (nach der Versicherung meiner Freunde) *näher als die offenbare Finsterniss.* Da dieses unmöglich, so ist der Ausdruck sehr passend, um das vollkommen Widersinnige jener Verheissungen der Freunde zu bezeichnen. מפני ist hier nicht gleichbedeutend mit מִן und etwa für dieses gesetzt, sondern פְּנֵי חֹשֶׁךְ ist die gleichsam ihr Gesicht zeigende, d. h. offen und deutlich vor eines Jeden Auge daliegende Finsterniss, die den Hiob umgiebt. Gew. übersetzt man: *Licht gränzt an Finsterniss,* gegen den Sprachgebrauch, welcher anstatt מִן vielmehr אֶל oder לְ fordern würde. — V. 13. Nochmalige Begründung der Unvernunft der Freunde. אם־אקוה] *wenn ich meine Hoffnung setzen muss,* genöthigt bin, sie zu setzen. אם wie V. 2. Der Vordersatz umfasst auch noch den folg. Vers, der Nachsatz folgt V. 15. durch וְ eingeleitet. ביתי] Appos. zu שאול, auf den Scheol, als den Ort, wo ich zu Hause bin, die Heimath, welcher ich angehöre. רפדתי יצועי] *Das Lager betten,* bildlicher Ausdruck zur Bezeichnung der Heimath, ebenso das V. 14. Folgende: *Vater und Mutter nennen.* — V. 14. Sinn: wenn ich Grab und Verwesung als meine nächsten Angehörigen betrachten muss, wenn ich schon jetzt so gut als den Todten angehöre. Parallele: Spr. 7, 4. — V. 15. Ueber אפו s. zu 9, 24. תקותי] d. i. die Hoffnung, welche mir meine Freunde vorspiegeln, auf Wiederherstellung meines irdischen Glücks. Mit Absicht ist in Vorder- und Nachsatz derselbe Ausdruck (קִוָּה — תִּקְוָה) gebraucht, um das Unmögliche des Nebeneinanderbestehens von beiderlei Hoffnungen darzuthun. Hiob will sagen: wenn meine Hoffnung, so zu sagen, schon dort ist im Grabe, wo soll sie denn anderwärts noch sein? wie soll ich sie noch auf die Erde setzen können? ישורנה] näml. als in Erfüllung gehend. Beachtung verdient, dass, obgleich die MSS. alle in der gew. Lesart übereinstimmen, doch die alten Verss. an der Stelle des zweiten תקותי ein anderes, synonymes Wort ausdrücken. — V. 16. Zusammenhang: wer meine Hoffnungen schauen will, findet sie nur in der Unterwelt, zu der sie mit mir hinabfahren werden. בדי שאל] Bezeichnung der örtlichen Richtung zu תרדנה, hier

= שַׁעֲרֵי מָוֶת 38, 17., שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל Jes. 38, 10. בַּדִּים *Riegel*, für die verriegelten Pforten gesetzt, wie Jon. 2, 7. Seit *Schnurrer*, welcher gegen die Bedeutung *Riegel* ungegründete (vgl. *Ges.* Thes. I. p. 179.) Zweifel erhob, übersetzen die meisten Neueren: *Oeden* der Unterwelt, in welcher Bedeutung wohl בָּדָד, niemals aber בַּד, בַּדִּים vorkommt. תרדנה] auf תקותי zu beziehen und also = תֵּרֵד; vgl. *Ges.* §. 47. Anm. 3. *Ew.* §. 191 c. אם] wie V. 2. und 13. יחד] *zugleich*, d. h. gleichzeitig mit dem Hinabfahren meiner Hoffnungen. נחת] *Ruhe* (mir wird); es ist Nomen, eine Form wie שַׁחַת. So schon *Vulg.*, und oben 3, 13. kam das Verb. נוּחַ von der *Grabesruhe* vor. Die andere Erkl., wornach es 3. Pers. sing. fem. perf. und anstatt נָחָה gesetzt ist, nach Analogie von אָזְלַת 5 Mos. 32, 36. (*Ges.* §. 44. Anm. 2.), und sich auf תִּקְוָתִי beziehen soll: „*wenn sie zugleich mit mir auf dem Staube ruht*", passt nicht zu dem Gedanken des 1. Gl.

Cap. XVIII.

Rede des Bildad.

Gedankengang: Bildad fühlt sich durch Hiobs Aeusserungen gegen seine Freunde gekränkt; er kehrt den Vorwurf unvernünftigen Redens gegen ihn selbst, der da wähne, dass seinethalben die sittliche Weltordnung Gottes, welche den Sünder immer straft, eine andere werden soll V. 1—4. Nein, spricht er, des Sünders Loos wird immer dasselbe bleiben V. 5.; sein Glücksstern wird ihn plötzlich verlassen, und, einmal von ihm verlassen, stürzt er sich selbst unaufhaltsam in sein Verderben V. 6 — 12.; die schrecklichste Krankheit verzehrt ihn V. 13., der Stätte seines Glückes wird er gewaltsam entrückt V. 14., mit Haus und Geschlecht geht er unter, keine Spur seines Daseins bleibt übrig V. 15 — 19., Schauder erregt sein Beispiel bei Mitwelt und Nachwelt V. 20. So ergeht es jenem! V. 21.

V. 2. קנצי למלין] Ueber den Stat. constr. vor einer Präp. vgl. *Ges.* §. 114, 1. *Ew.* §. 289 c. קִנְצֵי, ein ἅπαξ λεγ., nach *Schult.* und *J. D. Michaelis* (Suppl. ad lex. hebr. Nr. 2276.) herzuleiten von קָנַץ = قنص *venari*, woher קֶנֶץ = مقنص *laqueus*. Demnach heisst שִׂים קִנְצֵי לְמִלִּין *laqueos tendere verbis, aucupari verba*, und ist hier zu übersetzen: *wie lange wollt ihr nach Worten jagen?* d. h. nur darauf ausgehen, irgend etwas zu sagen, wenn es auch noch so gehaltlos wäre? Daher *Vulg.* dem Sinne nach nicht unrichtig: *ad quem finem verba jactabitis? Eichh.*, nicht eben glücklich: *Worte spiessen*. Auch *Ew.* hat diese von den meisten Neueren verlassene Erkl. wieder aufgenommen. Die jetzt gewöhnliche (bei *Rosenm., Schär., Ges., Win., de Wette, Umbr.* u. A.), von den jüd. Ausll. ausgehend, wornach קִנְצֵי = קִצֵּי, Pluralform von קֵץ mit aramaisirender Auflösung des Dag. f., nach Analogie von אַנְבָּה Dan.

4, 11. für אֵנָה, und der Sinn sein soll: *wann endlich werdet ihr ein Ziel setzen den Worten?* hat gegen sich 1) das Auffallende des Plur. an sich, anstatt des Sing. קֵץ, welcher auch oben 16, 3. in ganz gleicher Verbindung vorkam; 2) das Ungewöhnliche *dieser* Pluralform, da der Sprachgebrauch anstatt קִצִּים andere Formen eingeführt hat, vgl. z. B. 26, 14.; 3) die Unmöglichkeit, dass עַד־אָנָה *wann?* heisse, wie man es um dieser Erkl. des קִנְצֵי willen zu übersetzen genöthigt ist; vgl. 8, 2. 19, 2. — תבינו] *nehmt erst Einsicht an*, gebt erst der Vernunft Gehör! Gegensatz des שִׂים קִנְצֵי לְמִלִּין. Die Anrede im Plur. ist weder an El. und Zoph. (wogegen V. 3. spricht), noch an El. und Hiob (Bild. führt ja im Folg. denselben Gedanken aus, wie zuletzt El., wie denn überhaupt die Drei in allem Wesentlichen sich so übereinstimmend äussern, dass Keiner dem Anderen Unverstand vorwerfen kann), sondern, wie V. 4. zeigt, zunächst an Hiob allein gerichtet, doch so, dass, was Bild. sagt, auch den Gleichgesinnten Hiobs (17, 8.), also einer ganzen Gegenpartei, gesagt sein soll; so ist auch בעיניכם V. 3. zu erklären. דִּבֵּר hier: das Zwiegespräch weiter fortsetzen. — V. 3. Bild. spricht im Namen der Drei. כבהמה] d. h. so unverständig wie Thiere (vgl. Ps. 73, 22.), mit Beziehung auf Hiobs Aeusserungen 17, 4. 10. נטמינו] wahrsch.: *wir sind verstopft*, d. h. verdummt, vernagelt, von טָמָה = טום chald. *verstopfen*, dann nach demselben Tropus, der bei שָׁמֵן stattfindet, einem den inneren Sinn verstopfen, d. i. dumm machen; vgl. das hebr. אָטַם und das syr. טְמַם. Diese Erkl. (*Kimchi, Eichh., Umbr.*) empfiehlt zunächst der Parallelismus vor der gew.: *wir sind unrein*, d. h. schlechte Menschen. — V. 4. Nun wendet er sich an denjenigen der Gegenpartei, mit welchem er es eigentlich allein zu thun hat, Hiob. In den ersten Worten טרף נפשו באפו, welche als Vocat. zu fassen, ist Anspielung auf Hiobs Ausdruck 16, 9., sowie in den letzten ויעתק וגו' auf 14, 18. למענך] *um deinetwillen*, d. h. weil du ein Sünder bist, welcher der Sünde Strafe nicht tragen will. תעזב ארץ] Gegensatz von תמלא. Die Verödung der Erde wäre, weil nach 1 Mos. 1, 28. vgl. m. V. 22. die Erde von Gottes Geschöpfen erfüllt sein soll, eine Aufhebung des göttlichen Weltgesetzes, und steht hier als Beispiel einer solchen. צור] *Fels*, als das Festeste in der Natur, Bild des Festesten in der moralischen Welt; das Fortrücken des Felsens also bezeichnet die Verrückung der sittlichen Weltordnung, und der Sinn ist: soll dir zu Liebe diese Ordnung, welche der Sünde die Strafe folgen lässt, umgekehrt werden? — V. 5. גם] mit Nachdruck: auch bei deinem Widerstreben, d. i. dessen ungeachtet, *dennoch;* ebenso Ps. 129, 2. ולא־יגה] d. i. sie wird aufhören zu scheinen. שביב אשו] synonym mit אור, *die Flamme seines* (heimischen) *Feuers*, vgl. V. 6. Die Ausdrücke *Licht* und *Feuer* sind auch hier wieder bildlich zu fassen, und der Satz, dessen Wahrheit sich Hiobs Widerstreben ungeachtet fort und fort bewähren werde, ist abermals der, dass das Glück des Frevlers sich plötzlich zum Untergange neige. — V. 6. beginnt die Ausführung dieses Satzes, angeknüpft an das Bild vom Lichte,

welches hier bestimmter als das seine Wohnung erleuchtende bezeichnet wird. חָשַׁךְ] das Perf. in Bezug auf die unzweifelhafte Zukunft, abwechselnd mit den wirklichen Futuris, vgl. *Ges.* §. 124, 4. *Ew.* §. 135 c. עָלָיו zu verbinden mit נֵרוֹ, die über ihm hängende, näml. das Zelt von oben herab erhellende Leuchte; vgl. 21, 17. *Schult.* führt die arab. Redensart an: *das Glück hat mir meine Lampe ausgelöscht.* Gegensatz Ps. 18, 29. — V. 7. Löscht das Licht im Zelte aus, so muss der Bewohner sich im Finstern zurecht suchen. Es folgt daher die Beschreibung des im Finstern wandelnden Frevlers, bei welcher immer an das Gegenbild zu denken ist. יֵצְרוּ] von יָצַר in der Bedeutung von צוּר *eingeengt sein.* צַעֲדֵי אוֹנוֹ] *seine kräftigen,* d. h. festen, sicheren *Schritte.* Sinn: er fühlt sich in seinem bisherigen festen Auftreten plötzlich gehemmt, weil er den Weg nicht mehr sieht. Gegensatz Ps. 18, 37. עֲצָתוֹ] *sein eigener Rath,* d. h. die Versuche, die er anstellt, sich auch ohne Licht mit eigener Hülfe zurecht zu finden. — V. 8. Begründung des תַּשְׁלִיכֵהוּ. Sein eigener Rath stürzt ihn, weil er ihn irre leitet, und vom rechten Wege ab an den Abgrund hinführt. Die Ausführung dieses Gedankens durch drei Verse hindurch schildert die mit jedem Schritte steigende Verwirrung des Verirrten, der überall, wo er hintritt, sich von neuen Gefahren umringt sieht. Der Nachdruck liegt auf בְּרֶשֶׁת und עַל־שְׂבָכָה. בְּרַגְלָיו] mit שֻׁלַּח zu verbinden: *durch seine Füsse wird er geleitet* *). יִתְהַלָּךְ als Medium, wie πορεύεσθαι; nicht: *sich gehen lassen,* als ob das Hitpael das sorglose Wandeln ausdrückte (*Umbr.* u. A.); denn er wandelt ja nach V. 11. in beständiger Angst. — V. 9. בְּעָקֵב] Man vermisst das Suffix oder statt dessen den Artikel. יַחֲזֵק עָלָיו] *sie hält ihn überwältigend fest,* so dass er sich nicht von ihr losmachen kann. יַחֲזֵק für יַחֲזִיק, vgl. zu 13, 27. Ueber צַמִּים s. zu 5, 5. — V. 11. בַּלָּהוֹת] *die Schrecken des Abgrundes,* der ihn bedroht. הֵפִיץ zerstreuen, gew. von einer Mehrheit; da aber die Mehrheit auch als eine Einheit gedacht werden kann (vgl.: den Feind zerstreuen), so steht das Verb. auch von einem Einzelnen, ihn *forttreiben, verscheuchen;* so hier und Hab. 3, 14. Unten 30, 15. steht in derselben Verbindung רָדַף. לְרַגְלָיו] wo er den Fuss hinsetzt; 1 Mos. 30, 30. Jes. 41, 2. — V. 12. Das bisherige Bild von dem im Finstern wandelnden Frevler wird nun verlassen. יְהִי] = יִהְיֶה, wie 24, 14., vgl. zu 13, 27. אֹנוֹ] defect. für אוֹנוֹ, von אָוֶן, welches hier mit אֵיד, wie sonst mit עָמָל, parallel steht: *es ist hungrig sein Unheil,* d. i. das Unheil, den Untergang hungert nach ihm; das Unheil ist personificirt, wie V. 13. die Krankheit, und anderwärts, z. B. Jes. 5, 14. Hab. 2, 5., der Scheol. Von אָוֶן leitet schon *Syr.* unser אנו ab, wogegen die übrigen Verss. und die neueren Ausll. fast alle es von און herleiten, daher die gew. Erkl.: *ausgehungert ist seine Kraft,* dem Parallelismus weniger angemessen. נָכוֹן לְצַלְעוֹ] *es ist gerüstet zu seinem Falle,* d. h. um ihn zu Falle zu bringen; צֶלַע *das Hinken, der*

*) Ich erkläre: *ins Netz geräth er mit seinen Füssen.* O.

Fall. So scheint nach Ps. 38, 18. vgl. m. 35, 15. erklärt werden zu müssen. LXX: *πτῶμα αὐτῷ ἡτοίμασται ἐξαίσιον*. Gew. Erkl.: es steht ihm zur Seite, von צֵלָע *Ribbe*, welches hier poet. Ausdruck für *Seite* wäre. — V. 13. schliesst sich an das 1. Gl. von V. 12. an; dort war gesagt, wie das Verderben gierig seinen Schlund nach dem Frevler aufsperre; hier, wie es ihn anpacke und zu verschlingen beginne. Die Wiederholung von יאכל drückt aus, dass der Untergang nicht ein augenblicklicher Act sei, sondern der Frevler langsam aufgezehrt werde: *es frisst* und frisst an ihm, bis er aufgezehrt ist. Subj. zu dem Doppelverbo ist בכור מות, *der Erstgeborne des Todes*, d. i. die schrecklichste Krankheit. Dichterisch werden tödtliche Krankheiten *Kinder des Todes*, d. h. in dieser Verbindung, *die der Tod sendet*, genannt; so im Arab. die Fieber: die Töchter des Todes; auch der neutestamentlichen Vorstellung von den Dämonen liegt urspr. dieselbe Personification zum Grunde. Der Ausdruck *Erstgeborner* statt des allgemeinen *Sohn* oder *Kind* schliesst eine Auszeichnung in sich, vgl. Jes. 14, 30. Ps. 89, 28., also *Erstgeborner des Todes* eine tödtliche Krankheit, die sich vor allen anderen durch ihre Qualen auszeichnet, wie die Elephantiasis. Der Vers enthält eine specielle Beziehung auf Hiobs Schicksal. עוֹר = בָּשָׂר, vgl. 19, 26. בַּדִּים hier anders als 17, 16., näml. *Glieder*; vgl. 41, 4. — V. 14. *Fortgerissen wird er aus seinem Zelte, auf das er traute, wird hingeschleppt zum Könige der Schrecken*] In dem stufenweisen Gedankenfortschritte, welcher von V. 12. an stattfindet, ist es begründet, dass mit V. 14. die Schilderung der völligen *Vernichtung* des Frevlers beginnen muss; nur eine diesem Gedankenverhältnisse entsprechende Erklärung dieses vielfach gedeuteten Verses ist demnach zulässig. Subj. zu ינתק ist der Frevler; נִתַּק eig. *ausgerissen werden*, bezeichnet hier die gewaltsame Hinwegnahme von Haus und Hof. מבטחו] Appos. zu מאהלו, aus seinem Zelte, auf welches er als eine sichere Stätte dauernden Glückes baute; vgl. 8, 14. Wohin er fortgerissen werde, besagt das 2. Gl. ותצעידהו] 3. Sing. fem. zur Bezeichnung unsres Neutr., wie dieser Gebrauch der 3. Pers. des Fem. besonders gern stattfindet bei von aussen durch eine dunkele Kraft erregten Vorfällen (*Ew.* §. 273 a.): *es* (das Verhängniss, dem er anheimgefallen) *schleppt ihn hin* = er wird hingeschleppt. צָעַד *langsam schreiten*, Hiph. *einen langsamen Ganges führen;* der Ausdruck ist mit Absicht gewählt, um auf den langsamen Todesgang Hiobs anzuspielen (*Umbr.*). למלך בלהות] *zum Könige der Schrecken; Schreckenskönig* wahrsch. dichterische Bezeichnung des Todes. Einem Glücklichen, wie der Frevler es war, ist der Tod das bitterste Leiden Sir. 41, 1. 2. Dichterisch personificirt, wie hier, ist der Tod auch anderwärts, z. B. Jes. 28, 15., als ein König, mit welchem man ein Bündniss abschliesst. An die wirkliche Vorstellung von einem Könige der Unterwelt, *rex inferni*, Pluto (*Schär.*, *Ew.*), ist nicht zu denken, denn eine solche ist dem A. T. fremd, wie sich schon aus der ausdrücklichen Erklärung ergiebt, dass Jehova auch im Scheol zugegen sei, den Scheol kenne und erforsche (26, 6. Ps. 139, 8.

Spr. 15, 11.), was darauf führt, dass er ebenso als Beherrscher der Unterwelt wie der Erde und des Himmels gedacht worden sei. Vgl. *v. Cölln* bibl. Theol. I. S. 213. — Nach *Vulg.* übersetzen *Rosenm.*, *Ges.*, *de Wette: und ihn treibt fort wie ein Tyrann das Schrecken;* תצעידהו als Sing. mit dem Pluralsubj., wie 27, 20. 30, 15.; vgl. auch 14, 19., למלך — כמלך (wie 1 MS. bei *de Rossi* liest, offenbar nach 15, 24. geändert), über welchen Gebrauch von ל zu vgl. *Ges.* Thes. II. p. 732. *Umbr.*: *und langsam führst du* (Gott) *ihn zum König der Schrecken.* — V. 15. Das 1. Gl. schliesst sich an V. 14. an: das Haus des Frevlers wird von Fremden bewohnt. Wörtl.: *es wohnt in seinem Zelte von dem Nicht-Seinen*, d. i. fremdes Volk. תשכון] 3. Fem. sing. mit Beziehung auf den in dem folg. מבלי־לו enthaltenen collectiven Subjectsbegriff; vgl. Anm. zu 14, 19. מן ist partitiv, und בְּלִי־לו ist ebenso gesetzt, wie לא־לָהּ 39, 16., s. zu d. St. So verbindet schon *Vulg.* Anders *Ges.* Lex. man., der בלהות als Subj. zu תשכון nimmt und übersetzt: *habitat (terror) in tentorio eius, ita ut non (amplius) eius sit, i. e. terror occupat tentorium eius et impium inde removet.* — Das 2. Gl. leitet den Schluss ein. Auch die Wohnung selbst, die einst der Frevler bewohnte, soll zerstört werden, damit nicht etwa an ihr Fortbestehen der Name ihres einstigen Besitzers angeknüpft bleibe. יזרה] *es wird gestreut*, näml. vom Himmel herab; גפרית, Schwefelfeuer, wie es zur Zerstörung Sodoms vom Himmel fiel 1 Mos. 19, 24.; vgl. Ps. 11, 6. u. Anm. zu 15, 34. — V. 16. Auf dass endlich sein Name nicht in seinen *Nachkommen* fortlebe, so soll sein ganzer Stamm ausgerottet werden. Zum Bilde des Baumes, in welchem dieser Gedanke ausgesprochen ist, vgl. 8, 16 f. 15, 32 f.; zum Ausdrucke Amos 2, 9. Jes. 5, 24.; über die Form ימל Anm. zu 14, 2. — V. 17—19. Weitere Ausführung des Gedankens von V. 16. — V. 17. על־פני־חוץ] *auf den Triften*, die hier besonders erwähnt werden, weil sie vor Allem den Namen und Ruhm eines so reichen Heerdenbesitzers, wie Hiob war, verkündeten. — V. 18. Begründung von V. 17. יהדפהו] Die 3. Pers. plur., wie 4, 19. *Licht* und *Finsterniss* s. v. a. Leben und Tod. — V. 20. יומו] *sein Tag*, d. i. der Tag seiner Strafe, seines Unterganges Ps. 37, 13. 137, 7. אחרנים, *die Nachwelt*, welche von diesem Schicksale des Frevlers erzählen hört; קדמנים, *die Vorfahren* der אחרנים, hier die Zeitgenossen Hiobs; *Mitwelt und Nachwelt.* Andere: *die von Abend und die von Morgen* — alle Völker; gegen den Sprachgebrauch. — V. 21. *Nur diess* (d. i. nichts Anderes, ganz so) *sind die Wohnungen*, d. i. ist ihr Loos. מקום לא־ידע אל] *die Stätte* (dessen, der) *Gott nicht kennt*, d. h. nicht kennen will, sich um ihn nicht kümmert, vgl. 1 Sam. 2, 12. Zur Constr. vgl. *Ew.* §. 323 b. m. *Ges.* §. 114. §. 121, 3. und Stellen wie 29, 16.

Cap. XIX.

Hiobs Antwort.

Gedankengang: Jede neue Rede der Freunde schlägt dem Hiob eine neue Wunde. Daher der Wunsch, dass sie doch endlich ihren harten Reden ein Ziel setzen, dass sie sich schämen möchten, ihn also zu höhnen V. 2. 3. Wär' es auch wirklich an dem, dass, wie sie sagen, er sich vergangen, *sie* werden ja hiervon nicht berührt V. 4. Ist es aber nur wirklich der Freunde Ernst, wenn sie die ganze Schmach, die er leidet, auf seine eigene Verschuldung scheinen zurückführen zu wollen? V. 5. Wenn dem so ist, was er aber kaum glauben kann, o so mögen sie doch endlich erkennen, dass ein solches Maass von Leiden, zu ungeheuer, um selbstverschuldet zu sein, nur den treffen kann, welchen Gott einmal in seinem Zorne zu verfolgen beschlossen, und dass eben *er* ein solcher von Gott Verfolgter sei V. 6—12.*); und mögen darum doch *sie* wenigstens, nachdem alle Anderen, die ihm nahe stehen, sich von ihm losgesagt haben V. 13—20., ihm ihr *Mitleid* schenken, nicht aber, wie sie es bis dahin gethan, Gott gleichsam noch unterstützen in seiner Verfolgung V. 21. 22. Wenn aber auch jetzt seine Worte fruchtlos verhallen, so dass Niemand mehr ist, in dessen Schooss er das Zeugniss seines guten Gewissens niederlegen kann, möchten dann die Betheuerungen seiner Unschuld, da sie bei der Mitwelt keinen Anklang finden, für die Nachwelt in ein Denkbuch verzeichnet, oder zu desto bleibenderem Gedächtnisse in Felsen eingegraben werden! V. 23. 24. Doch wozu dieser Wunsch, wozu solche ängstliche Sorge um die Erhaltung seines guten Namens bei der Nachwelt? — nein, ihm steht es unerschütterlich fest, dass er selbst noch diese Ehrenrettung seines Namens erleben, selbst noch, und sollten sich auch seine Leiden noch länger mehren, sein Körper noch vollends zum blossen Gerippe werden müssen, Gott werde auftreten sehen, für *ihn* die Partei ergreifend, und nicht für die Anderen V. 25—27. 1. Gl. Alsdann, wenn seine Unschuld aufgedeckt sein wird (mit Ungeduld harrt er dieses Tages V. 27. 2. Gl.), werden die Freunde wünschen, ihn nicht ungerecht verfolgt zu haben V. 28. Möchten sie den Ernst des Gottesgerichtes über Ungerechte in Zeiten erwägen! V. 29.**).

V. 2. תגיון] = תּוֹגוּ, 2. Plur. Imperf. Hiph. von יָגָה, *Ges.* §. 47. Anm. 4. תדכאונני] die Form תְּדַכְּאוּן mit dem Suff. der 1. Pers., welches hier ungew. den Bindevocal *a* hat, wie oben 9, 18.***). — V. 3. *Schon zum zehnten Male höhnt ihr mich, scheuet euch nicht, mir Unrecht zu thun.* Zu זה vgl. *Ges.* §. 120, 2. Anm.

---

*) Vgl. die Note zu V. 6. O.

**) Vgl. die Note zu V. 25. O.

***) Nach dem krit. Commentar des R. Jedidja Schelomo von Norzi ist übrigens die authentische Lesart: וּתְדַכְּאוּנַנִי, mit Uebergehung des א in der Aussprache. O.

Ew. §. 133 a. עשר] runde Zahl für *viel*, wie 1 Mos. 31, 7. 3 Mos. 26, 26. Die Verbindung תבשו תהכרו ist wie 10, 16., s. zu d. St. — תהכרו ist nach der masoret. Punctation Imperf. Kal von הָכַר, einem sonst nicht weiter vorkommenden, daher verschieden gedeuteten Worte; am nächsten liegt für diesen Zusammenhang die Vergleichung von حكر *injuste egit erga aliquem;* ähnl. *Vulg.*: *non erubescitis opprimentes me.* LXX: *οὐκ αἰσχυνόμενοί με ἐπίκεισθέ μοι.* Andere Erklärungen s. in den WBB.*). — V. 4. Wörtl.: *und hab' ich auch wirklich mich vergangen, bei mir verbleibt mein Vergehen*] Das 1. Gl. ist Bedingungssatz, wie 7, 20. 11, 18. שָׁגָה von *sittlichen* Verirrungen, wie Ps. 19, 13. אתי] mit Nachdruck, im Gegensatze gegen die Freunde. Zu תלין vgl. Jer. 4, 14. Sinn: mein Vergehen, wenn ich wirklich ein solches begangen habe, ist nur meine Sache, euch ist daraus kein Schade, also auch keinerlei Ursache zu solcher Behandlung meiner Person erwachsen. — V. 5. *Wollt in Wahrheit ihr gegen mich euch gross zeigen, und auf mich darthun meine Schuld?*] d. h. ob es denn aber bei eueren grosssprecherischen Belehrungen, eueren Beweisführungen im Ernste *auf mich* abgesehen ist? ob ihr nur wirklich *mich* meint, wenn ihr mir in triumphirender Sprache unaufhörlich das Schicksal des Frevlers vormalt, mir darthut, wie den Frevler sein eigener Rath in's Verderben stürze? Ich kann es kaum glauben. Nicht etwa, weil ihm die Beziehungen auf seine Person in den Reden der Freunde entgehen, zweifelt Hiob, sondern gerade weil diese Beziehungen immer deutlicher hervortreten, und je mehr diess geschieht, das Raisonnement der Freunde ihm desto verkehrter erscheint. אם] *ob wohl?* kommt ohne vorhergehenden Satz, von dem es abhängig wäre, wie hier, auch vor z. B. 39, 13. Jes. 29, 16. vgl. *Ew.* §. 314 c. אמנם] *in Wahrheit, im Ernste.* הִגְדִּיל עַל *gross thun gegen einen,* הוֹכִיחַ חֶרְפָּה עַל *die Schmach darthun auf einen,* d. h. so, dass sie auf ihm liegen bleibt, einem dieselbe (hier die Verschuldung derselben) gleichsam andemonstriren; das Suff. in חרפתי ist *passiv.* עלי ist mit Nachdruck gesetzt, daher auch in beiden Gliedern wiederholt. — Nach der hergebrachten Erklärung werden die beiden Glieder als Bedingungs- und Folgesatz aufgefasst: *wenn ihr fürwahr-gross herfahrt gegen mich, so thut mir dar meine Schmach.* Aber 1) bei dieser Erklärung ist אמנם ein Flickwort ohne Bedeutung (*mit Recht, mit Grund* kann es nicht bedeuten); man sollte es vielmehr im 2. Gl. erwarten, wie denn auch *Umbr.* in der Angabe des Sinnes es in dieses hinüberstellt: „*wollt ihr* u. s. w., *so beweiset auch, dass ich wirklich — ein Sünder bin*"; 2) wäre die Wiederholung von

*) Die Erklärungsversuche bei dem Worte תהכרו (var. lectio: תחכרו) schwanken sehr und befriedigen aus verschiedenen Gründen wenig. Ich halte den Text für verdorben; das Richtige giebt der Parallelismus an die Hand, nämlich: תֶּחֶרְפוּ־לִי; nicht schämet ihr euch, *mich zu schmähen.* חָרַף mit לְ, wie 2 Chron. 32, 17. O.

עלי nicht minder müssig. — V. 6. Zusammenhang: ich kann es nicht glauben, dass ihr in Wahrheit *mich* meint; erkennet doch, dass nicht mein eigener Rath mich in solches Verderben gestürzt haben könne, sondern dass *Gott* mich in seinem Garne gefangen halte. Solches Unglück — meint Hiob — wie es mich getroffen, ist zu ungeheuer, übermenschlich, als dass einer es sich durch eigene Schuld könnte zugezogen haben; hier waltet unbegreiflich die allgewaltige Hand Gottes, welcher derjenige, den sie erfasst hat, sich wehrlos ergeben muss! Das mögen doch die Freunde erkennen! אלוה] mit Nachdruck, als Gegensatz zu עלי des 5. V. Im 2. Gl. Beziehung auf Bildads Ausdruck 18, 8.*). — V. 7—20. folgt, um die Freunde auf den rechten Gesichtspunct zu stellen, eine theils in Bildern, theils in eigentlicher Rede gehaltene Schilderung der zahllosen Leiden Hiobs, in welcher, damit der Ruf um Mitleid (V. 21.) desto eher zum Herzen der Freunde dringe, besonders hervorgehoben wird, wie den Unglücklichen um seiner Leiden willen Alles fliehe, seine Liebsten und Nächsten alle sich von ihm abwenden. — V. 8. Subj. zu גדר und ישים ist *Gott*, wie in der ganzen folgenden Schilderung, wo nicht ausdrücklich ein anderes genannt ist. Zum 1. Gl. vgl. 3, 23. — V. 9. כבודי] d. i. die Ehre meines guten Namens. עטרת ist bildlich zu verstehen, wie theils der Parallelismus, theils 29, 14. zeigt, aus welcher Stelle sich ergiebt, dass die Krone der Gerechtigkeit, d. h. der Eigenschaft eines צַדִּיק, welche ein Jeder dem Hiob beilegte, gemeint ist. Sein Unglück hat ihn um diesen Ehrenkranz gebracht, weil es ihn in den Augen Aller des Frevels anklagt. — V. 10. ואלך] als Folge des נִתֵּץ, und ebenso im Folgenden; vgl. *Ew.* §. 332 a. Die Darstellung geht übrigens vom Bilde in die eigentliche Rede über, wie beides auch im 2. Gl. gemischt ist. הָלַךְ, wie 14, 20. — V. 11. ויחר] das Hiphil, *er schürte an*. Zum 2. Gl. vgl. 13, 24. — V. 12. Zu גדודיו vgl. 10, 17. 16, 13. סָלַל

*) Ich fasse den Zusammenhang anders auf. Allerdings weiss Hiob, dass er sich, gleich allen übrigen Menschen, in seinem Leben von Fehltritten nicht frei gehalten hat; diess räumt er unbedenklich ein V. 4.; allein wenn seine Freunde, wie es den Anschein hat, wirklich glauben, auf den Grund seiner übermässigen Leiden hin ihn arger Verschuldung zeihen zu dürfen, wobei sie natürlich selber einen gewissen Tugendstolz zeigen V. 5., so müssen sie wissen, dass *diese* Leiden durchaus nicht im richtigen Verhältnisse zu seinen wirklichen Vergehungen stehen, sondern vielmehr nur als ein Act willkürlich von Gott geübter Gewalt anzusehen sind V. 6., woran sich dann die Ausmalung seines Unglückes V. 7—20., und die Bitte um Mitleid anschliesst V. 21. 22. — Der Gegensatz zwischen V. 4. und 5. ist, wie auch sonst oft in diesem Buche, nicht so hervorgehoben, wie wir es wünschen möchten, und dadurch die richtige Auffassung des Ganzen erschwert. Ich übersetze nun so: Ja fürwahr (= allerdings) hab' ich gefehlt, bin mir (beständig) meines Fehlens bewusst; aber wenn ihr in Wahrheit (und nicht bloss dem Scheine nach) gegen mich gross thut (mit eurer Tugend) und mir meine Schmach vorhaltet, dann wisset (d. i. dann muss ich es aussprechen, obgleich es der Missdeutung ausgesetzt ist), dass Gott mir Unrecht gethan (und noch thut), und mich mit seinem Netze umschlossen hat (d. i. indem er mich in dies Unglück ohne Ausweg gerathen liess). O.

דָּרַךְ, *einen Weg aufschütten*, hier s. v. a. שָׁפַךְ סֹלְלָה, einen Damm aufwerfen, auf welchem man sich einer belagerten Stadt im Niveau der Mauer nähert. Die Griechen nennen dergleichen Dämme *χώματα*, vgl. z. B. *Jos.* bell. Jud. VI, 1, 1. 2, 7. Hiob vergleicht sich also mit dem Bewohner einer Festung, gegen welche Belagerung angehoben wird. — V. 13. מֵעָלַי] *von mir ab, an welchem* (עַל) sie mit Liebe hingen, vgl. Hos. 9, 1. הִרְחִיק] LXX: *ἀπέστησαν*; sie theilten הרחיקו ידעי anstatt הרחיק וידעי. אַךְ־זרו] *nichts Anderes, als* זָרִים *sind sie mir*, d. i. völlig entfremdet; vgl. zu 16, 7. — V. 15. גרי ביתי] *Vulg.: inquilini domus meae; Ew.: Schützlinge.* Dass Knechte zu verstehen seien, zeigt die Gesellschaft, in welcher diese גָּרִים aufgeführt sind; der Ausdruck schliesst jedoch die im Hause gebornen (ילידי הבית) aus, welche der Familie näher standen. תחשבני] Das Verbum richtet sich im Genus nach dem zunächst vorhergehenden der beiden Subjecte. Statt תַּחְשְׁבֻנָה wird, wenn sich ein Suff. anschliesst, תַּחְשְׁבֻנִי gesagt, *Ges.* §. 59. vgl. m. *Ew.* §. 248 a. נכרי] wie vorher זָר, *ein Fremder*, einer, der mit ihnen in gar keinem Verhältnisse, geschweige in dem des Herren und Gebieters, steht. Sinn: meine Schützlinge und meine Mägde achten meiner gar nicht mehr. — V. 16. Nach במו־פי אתחנן ist aus dem 1. Gl. hinzuzudenken וְלֹא יַעֲנֶה. Das Flehen mit dem Munde ist entgegengesetzt dem Gebieten durch blossen Wink; sonst war, auf dass der Knecht gehorchte, dieses genügend, jetzt ist selbst jenes erfolglos. — V. 17. „*Meines Unmuthes ist überdrüssig geworden mein Weib, und meines Jammerns die Söhne meines Leibes.*" רוּחַ, Zorn, Ausbruch des Unmuthes, vgl. 15, 13. זרה] von זִיר *zum Ekel, Ueberdruss sein*, woher זָרָא *der Ekel* 4 Mos. 11, 20. חנותי] wahrsch. eine Infinitivform von חָנַן, nach Art der ל״ה gebildet, auch Ps. 77, 10. vorkommend, und in anderen Beispielen Ps. 17, 3. Ez. 36, 3. *Ew.* §. 238 e.; nach *Ges.* (Lex. man.) dagegen ein Nom. plur. mit dem Suff. sing., vgl. Gramm. §. 89, 3. Anm. Bei der ersteren Erkl. ist חָנַן in der Bedeutung des arab. حنّ zu nehmen, *klagen, seufzen*, eig. vielleicht *barmherzig thun*, d. h. so thun, dass man Barmherzigkeit, Mitleiden erweckt, d. i. *jammern, klagen* *); bei der letzteren trägt man auf das Nom. die Bedeutung über, welche das Hitpael von חָנַן im Hebr. hat, *flehen, das Flehen* (*Ges., de Wette, Umbr.*). לבני בטני] d. i. *meinen leiblichen Kindern.* בֶּטֶן steht auch vom Leibe des *Vaters*, Micha 6, 7. Ps. 132, 11. Nach 1, 18 f. erlebten jedoch die Kinder Hiobs des Vaters Unglück nicht mehr, sondern starben vorher, wie diess auch 29, 5. vorausgesetzt ist. Daher Andere (nach LXX z. B. *Rosenm., Schär.*) hier die *Kinder der Beischläferinnen* verstehen, Andere (nach *Stuhlm.* z. B. *Ges., Umbr.*), von der gew. Bedeutung von בֶּטֶן, *Mutterleib*, ausgehend, *die Ge-*

*) حنّ drückt aber nicht sowohl das Klagen, Seufzen, Jammern aus, als den eigenthümlichen Laut, wodurch das Kameel die Sehnsucht nach seinem Jungen kund giebt; die oben vorgezogene Erkl. ist desshalb bedenklich. O.

schwister Hiobs, so dass בְּנֵי בִטְנִי s. v. wäre als בְּנֵי אִמִּי, d. i. אַחַי, vgl. Ps. 69, 9. Da aber unter אִשְׁתִּי nicht wohl ein anderes als das im Prolog erwähnte Weib verstanden werden kann, und die Zusammenstellung desselben mit anderen als den eigenen Kindern höchst unpassend wäre, ferner im Munde des Vaters an sein Weib sich natürlicher die Kinder als die Geschwister anschliessen, so muss man zu den leiblichen Kindern zurückkehren, und nur (mit *Ew.*) den Ausdruck im weiteren Sinne von *Enkeln* verstehen, wie בֵּן und בָּנִים öfters gebraucht wird, z. B. 1 Mos. 29, 5. 31, 28. u. a. Stt.; s. die WBB. Dass von Enkeln Hiobs im Prolog nichts gesagt worden, davon ist der Grund einfach darin zu suchen, dass ihre Erwähnung nicht nothwendig war *). — Nach einer anderen Erklärung von רוחי und חנותי ist der Sinn des Verses dieser: *mein Athem ist zuwider meinem Weibe, und zum Ekel bin ich* (eig. ich rieche übel) *meines Leibes Söhnen.* רוּחַ wie 17, 1., doch mehr im eigentlichen Sinne; חנותי 1. Sing. perf. Kal, also mit dem Accent auf der *vorletzten* Sylbe **), von חָנַן in der Bedeutung des arab. خَنَّ *übel riechen,* vgl. חֲנִינָא im Syr. *rancidus. Für* diese sprachlich ebensowohl begründete Erklärung (*Houbig., Schär., Ew.*) lässt sich die pathologische Erfahrung anführen, dass bei der Elephantiasis, weil die inneren Körpertheile anfangen in Fäulniss überzugehen, der Athem des Kranken stinkend und für die Umgebungen unerträglich wird; *gegen* dieselbe aber ist die Accentuation, welche der *letzten* Sylbe von חנותי das Tonzeichen gegeben hat. Die alten Verss. haben meistens ein den Parallelismus störendes Gemisch aus beiden Erklärungen; so auch unter den Neueren *Rosenm., Ges., de Wette: „mein Athem ist meinem Weibe widrig, und mein Flehen den Söhnen meines Leibes."* — V. 18. עוילים] nach dem Zusammenhange: *kleine Kinder,* wie 21, 11., von dem Stammw. עוּל, dag. 16, 11. vom Stammw. עָוַל. 1 MS. bei *Kennicott* hat אוילים *stulti,* ebenso *Theodot., Vulg.* אקומה] Bedingungssatz (vgl. zu 11, 17.): *will ich aufstehen,* erg.: und bin zu schwach dazu. Das ו in וידברו consecutiv, den Nachsatz einführend, was gew. durch das schwache ו geschieht. דִּבֶּר בְּ hier: *einen anreden,* und zwar spottend. — V. 19. זה] für אֲשֶׁר und collectiv, daher der Plur. נהפכו: *„wen ich liebe — die kehren sich gegen mich".* אהבתי] das Perf. nach *Ew.* §. 135 b. — V. 20. Rückkehr von den Umgebungen auf seine eigene Person. *An Haut und Fleisch klebt mein Gebein,* d. h. Haut und Fleisch sind so abgemagert, dass man die Knochen hindurch fühlt und sieht, vgl. Ps. 102, 6. ואתמלטה] vgl. zu 1, 15. *Sich mit der Zahnhaut retten,* d. h. nur oder kaum mit ihr, sie allein unversehrt übrig behalten, während die Haut an allen anderen Körpertheilen sich abgelöst hat. Der Ausdruck mag sprüchwörtlich ge-

---

*) Ich meine, der Dichter vergisst im Feuer der Rede, was er im Prolog berichtet hat. O.

**) Doch vgl. *Ew.* §. 234 c. O.

braucht worden sein (s. *Ges.* unt. מִלָּם), lässt sich aber auf Hiob fast in wörtlichem Sinne anwenden. — V. 21. Rückkehr zu V. 6. אתם] ihr, meine aus der Ferne gekommenen Freunde, im Gegensatze zu denen, die in täglicher Umgebung mit Hiob sind, aber ihn verlassen haben. — V. 22. Das 2. Gl. wörtl.: *und warum werdet ihr meines Fleisches nicht satt?* warum zehrt ihr unaufhörlich an meinem Fleische, d. h. an meinem guten Namen? An Jemandes Fleisch zehren, Jemandes Fleisch fressen, ist bildlicher, von Raubthieren hergenommener Ausdruck für: einen grausam behandeln, misshandeln, sei es nun thätlich (Ps. 27, 2., vgl. *κατεσθίειν* Gal. 5, 15.), oder durch Worte; namentl. wird der Ausdruck gebraucht von verläumderischen Reden, mit denen man einen moralisch zu vernichten sucht; Dan. 3, 8. steht er geradezu für *verläumden*, ebenso in der *Pesch.* für das griech. *διαβάλλειν*, z. B. Luc. 16, 1.; *ὁ διάβολος* wird auf dieselbe Weise umschrieben *Pesch.* Matth. 4, 1. Luc. 4, 2.; auch im Arab. ist dieselbe Redensart gebräuchlich; Beispiele bei *Schult.* zu d. St. und *Ges.* Thes. unt. אָכַל. — V. 23. Zusammenhang: aber Hiob hat selbst keinen Glauben daran, dass er bei seinen Freunden Gehör finden werde. Daher, wenn die ganze Mitwelt unempfindlich seine Rechtfertigung von sich stösst, der Wunsch in ihm aufsteigt, dass wenigstens die Nachwelt es erfahren möchte, wie er unter seinen Leiden beharrlich seine Unschuld betheuert habe bis in den Tod. מי־יתן] hier mit folg. ו, *o möchte es doch sein, dass* u. s. w. מלי] d. h. die Betheuerungen meiner Unschuld. Im 2. Gl. nähere Bestimmung der Vorstellung durch das beigefügte בספר, wörtl.: *o möchte es in ein Buch sein, dass sie eingezeichnet würden!* חֻקַּק hier: *einzeichnen,* kommt auch Ez. 23, 14. vom Zeichnen mit Farbe vor. Ueber die Form יחקו s. Anm. zu 4, 20. — V. 24. Aber ein Buch ist vergänglich und kann der Vergessenheit anheimfallen, daher kein sicheres Mittel, Hiobs Worte der Nachwelt aufzubewahren; darum steigert sich hier der Wunsch des 23. V. dahin, dass dieselben mit unverwüstlicher Schrift in Felsen (vgl. zu 18, 4.) eingegraben werden möchten! ועפרת] nicht von עֵט abhängig, sondern allein an בְּ anzuschliessen: *mit eisernem Griffel und mit Blei,* d. h. so, dass in die mit dem Eisengriffel eingegrabenen Buchstabenformen noch Blei eingegossen wird, um diesen desto mehr Dauer zu geben. לעד] LXX: *εἰς μαρτύριον,* לְעֵד lesend (16, 8.), gegen den Zusammenhang. — V. 25. Ueber den Zusammenhang s. d. Inhaltsübersicht. Die Gedankenverbindung ist ähnl. derjenigen, welche Cap. XVI. zwischen V. 18. u. 19 ff. stattfindet. Der Wunsch, dass das Zeugniss seines guten Gewissens der Nachwelt möge überliefert werden, weckt in Hiobs Seele wieder den Gedanken an den Einen, welcher schon jetzt Zeuge seiner Unschuld ist. Nur dass Hiob sich nicht mehr *bittend* an Gott wendet, sondern, was er oben *flehentlich bat,* hier mit der vollsten Ruhe und Zuversicht *des Glaubens* erwartet. ואני] *ich meinerseits;* Gegensatz gegen die ihn verkennende Mitwelt. יָדַע drückt die feste Ueberzeugung aus, welche sich durch keine Gegenreden irre machen lässt. חי] lebend; also: *er lebt,* d. h. ist

wirklich vorhanden, existirt, vgl. 16, 19. Die Constr. des Verb. יָדַע mit folg. Verb. finit. ohne die gew. Conj. כִּי findet sich auch 30, 23. Ps. 9, 17. 21. גֹּאֵל schlechthin oder mit dem Zusatze הַדָּם (4 Mos. 35, 12. 19.), *redemtor sanguinis*, heisst bei den Hebräern derjenige, welchem die Verpflichtung obliegt, den Tod seines ermordeten Anverwandten an dem Mörder zu rächen. Hier scheint der Ausdruck mit Beziehung auf den Ausruf 16, 18. gewählt, ist aber uneigentlich zu nehmen im Sinne von *Retter, Erlöser* aus dem Kampfe mit den Gegnern, derjenige, welcher das dem Hiob von seinen Gegnern zugefügte Unrecht an ihnen rächen wird. Gemeint ist nach V. 26. Gott. Auch der Psalmist (Ps. 19, 15.) ruft Gott als seinen גֹּאֵל an, nicht in dem Sinne, dass er nach seinem Tode als sein Bluträcher auftreten solle, sondern als seinen Retter, in den Gefahren und Kämpfen des Lebens *). — Das 2. Gl. ebenfalls von וַאֲנִי יָדַעְתִּי abhängig. אחרון kann Subj. zu יָקוּם, und (weil der גֹּאֵל als Bluträcher immer ein אַחֲרוֹן ist) *parallel* mit גֹּאֲלִי gesetzt sein, eig. *ein Nachkommender*, d. h. hier: ein *Nachmann*, welchem es obliegt, als Vertheidiger Hiobs, als Verfechter seines Rechtes aufzutreten; es kann aber auch als Appos. zu גֹּאֲלִי gefasst werden, so dass Letzteres Subj. zu beiden Gliedern ist: *und als der Letzte* (d. h. zuletzt von uns Allen, wie es nach Cap. XXXVIII. wirklich der Fall ist) *wird er auftreten;* doch wird für *zuerst*, *zuletzt*, auch wo es sich auf das Subj. bezieht, sonst überall בָּרִאשֹׁנָה, בָּאַחֲרֹנָה, לָאַחֲרֹנָה gesagt, vgl. 4 Mos. 2, 31. 10, 13. 1 Sam. 29, 2. Dan. 8, 3. u. a. עָפָר] *der Erdboden*, wie 28, 2. 30, 6. 41, 25., neben אֲדָמָה 5, 6., hier derjenige Theil desselben, auf welchem der Erlöser erscheinen wird, welches nach 42, 7 ff. eben der Boden ist, auf welchem der Rechtsstreit zwischen Hiob und den Freunden geführt wird, so dass in *diesem* Zusammenhange allerdings der *Kampfplatz* gemeint ist, wenn

---

*) Der *Bluträcher* gehört in keiner Weise hieher, sondern allein der *Befreier;* wie Gott Israels Befreier aus der Knechtschaft ist Jes. 49, 7. vgl. 2 Mos. 6, 6. Jes. 43, 1. u. s. w., und der Psalmist ihn צוּרִי וְגֹאֲלִי nennt Ps. 19, 15., so ist er auch hier Hiobs Befreier aus seinem, mit Knechtschaft und Fesselung (13, 27.) verglichenen Leiden. — Mit dem Bluträcher fällt nothwendig auch die für das nachfolgende אחרון angenommene Bedeutung weg, die freilich ohnehin unhaltbar ist; nirgend heisst der Bluträcher אחרון, noch ist auch jeder Bluträcher, wie oben vorausgesetzt wird, ein אחרון; und von Gott gebraucht würde diese Benennung vollends unpassend und anstössig sein. Meiner Ansicht nach darf man nicht anders erklären, als so: mein Befreier lebt (zu meinem Heile noch, ja) als der Letzte wird er auf dem Staube stehn, d. i. er wird auch nie vergehn, wie alles Andere, das zwar auch jetzt noch lebt, aber dem Staube anheimfallen wird. — Von den folgenden Versen 26 — 29. bilde ich mir nicht ein, etwas mehr zu verstehen als einzelne Brocken, wie das אחזה אלוה V. 26., כלו וגו' V. 27., und גורו לכם מפני־חרב V. 29. Worin die ungewöhnliche Dunkelheit der Stelle ihren Grund hat, weiss ich nicht zu sagen; möglich ist, dass der Text nicht wohl erhalten ist, gewiss, dass unser Wissen Stückwerk. Was der Verf. übrigens am Schlusse dieses Abschnittes gegen die Auffassung von der Auferstehung des Fleisches sagt, scheint mir von dem Standpuncte des erreichbaren Verständnisses aus vollkommen richtig zu sein. O.

auch nicht behauptet werden kann, dass עָפָר, wie *pulvis*, geradezu im Sinne von *arena* gebraucht worden sei. יקום] *er wird sich erheben, auftreten*, näml., um mir Recht zu verschaffen gegen meine Gegner. Die vollständige Redensart s. Ps. 94, 16., wo der Ausdruck ebenfalls von Gott gebraucht ist. — V. 26. Weitere Ausführung dieses Gedankens in sichtbar steigendem Affecte. ואחר עורי] *und nach meiner Haut*, d. h. wenn sie, die überall aufgebrochene (7, 5.), schon hängende (V. 20.), nicht mehr da ist, sich ganz abgelöst hat. אַחַר kann *nur* Präpos. sein, nicht aber als Conj. mit נִקְּפוּ verbunden werden, weil in diesem Falle das Verb. sofort folgen müsste, vgl. 42, 7. 3 Mos. 14, 43. נקפו] ein Relativsatz, die Stelle einer Appos. zu עורי vertretend, in welchem nach bekanntem Sprachgebrauche אֲשֶׁר, hier als Obj., ausgelassen ist; es ist Perf. Piel von נָקַף *zerschlagen*, und die 3. Pers. plur., wie 7, 3. u. ö., für das unbestimmte Subj. (*man*) gesetzt. זאת] als Neutr., zur Vollständigkeit des Gedankens zwar nicht nothwendig, doch aber bedeutsam hinweisend auf das Jammerbild der zerschlagenen Haut: *meine Haut, die man zerschlagen* (die zerschlagene), *diess da!* ומבשרי] *und ohne mein Fleisch*, d. i. wenn dieses, das abgefallene (13, 25. 16, 8.), welches schon die Knochen durchscheinen lässt (V. 20.), ganz dahin geschwunden, wenn ich ein blosses Gerippe werde geworden sein. Dieses וּמִבְּשָׂרִי ist der parallele Ausdruck zu אַחַר עוֹרִי, und nichts Anderes besagend, als dieser; Haut und Fleisch stehen hier ebenso neben einander wie V. 20.; es liegt also keine Steigerung des Vorhergehenden in diesem Ausdrucke; מִן *fern, frei von* = ohne, wie 11, 15. 21, 9. אחזה אלוה] wo? עַל־עָפָר; als was? als גֹּאֲלִי, beides nach V. 25. Cap. XXXVIII. wird Hiobs Glaube durch die Erscheinung Gottes gerechtfertigt, und 42, 5. drückt sich die Freude darüber aus, dass sein Glaube zum Schauen geworden. — V. 27. *Und den werde ich* (von welchem, als einem schon am Rande des Grabes Stehenden, diess ganz unglaublich erscheint, *ich* werde ihn noch) *schauen mir zum Heile, und meine Augen werden ihn schauen und nicht ein Anderer.* אשר bezieht sich auf אֱלוֹהַּ. לי entspricht dem Dat. comm., *für mich*, d. i. mir zugethan, mir zur Rechtfertigung, zur Ehrenrettung, vgl. Ps. 56, 10. 118, 6.*). ועיני ראו] Gegensatz gegen *jedes andere Schauen, als dasjenige mit denselben leiblichen Augen, mit denen Hiob jetzt sieht*; vgl. 42, 5., wo derselbe Ausdruck wiederkehrt. ראו] das Perf. mit Rücksicht auf die Gewissheit der Zukunft, wie zuletzt 18, 6. ולא־זר scheint Gegensatz zu אֲנִי אֶחֱזֶה־לִּי zu sein, dessen Vollständigkeit noch ein לו verlangte, welches aber, um den Gleichklang mit לא zu vermeiden, weggelassen ist, und aus לִי sich leicht ergänzt. זר] Nominat. (so LXX, *Targ.*, *Vulg.*), eig. *ein Fremder*, d. i. ein Anderer als Hiob selbst; ebenso Spr. 27, 2.; gemeint ist die Gegenpartei, welche der Meinung, dass Gott auf *ihrer* Seite stehen, sein Urtheil über Hiob

---

*) Diese Stellen sind jedoch insofern anderer Art, als לִי in ihnen das Prädicat eines Satzes bildet. O.

mit den *ihrigen* übereinstimmen werde, so dass also Hiob sagt: *ich* werde Gott schauen, wie er *für mich* auftritt, nicht aber wird ein Anderer, einer von euch, ihn schauen *für sich* auftretend, *seine* Partei ergreifend. Anderen (*Schär., Ges., Umbr.*) ist זָר Accus., und לֹא־זָר ein negativer Begriff, *Nicht-Gegner*, d. i. Freund: *ich werde ihn schauen, und zwar nicht als Gegner;* aber die Stelle 42, 7. spricht für die erstere Erkl., indem dort den Freunden ausdrücklich von Gott bedeutet wird, dass er nicht ihre, sondern Hiobs Partei ergreife, *ihre* Reden dagegen seinen Zorn erregt haben. כלו כליתי בחקי] *es verzehren sich meine Nieren in meinem Busen,* d. i. mein Herz verschmachtet vor Sehnsucht nach diesem Anblicke Gottes. *Nieren* als Sitz der Empfindung = לֵב, נֶפֶשׁ, vgl. Ps. 16, 7. 7, 10. — V. 28. כי] affirmat.: *fürwahr, gewiss.* תאמרו] näml. bei jener Erscheinung Gottes. מה־נרדף־לו] *warum verfolgten wir ihn?* מָה = לָמָּה wie 2 Mos. 14, 15. נִרְדֹּף das Imperf., wie יַעֲשֶׂה 1, 5. רָדַף, gew. mit dem Accus. oder mit אַחֲרֵי, nur hier mit לְ construirt, welches jedoch keine auffallendere Verbindung ist, als רָדַף אֶל Richt. 7, 25., eig. *einem nachjagen.* Die Rede ist von derselben Verfolgung wie V. 22. Das 2. Gl. enthält nicht mehr Worte der Freunde, sondern fortschreitende Rede Hiobs. Gew. Lesart: ושרש דבר נמצא בי, *und die Wurzel der Sache wird sich an mir erfunden haben,* so dass alles Suchen und Streiten um sie alsdann für immer ein Ende hat. דבר häufig die in Rede stehende *Sache,* hier also die Streitsache zwischen Hiob und den Freunden; שרש ד' *die Wurzel derselben,* das, worin der Streit wurzelt, seinen Grund hat; diess ist Hiobs Unschuld, die von ihm fortwährend behauptet, von den Freunden in Zweifel gezogen, ja förmlich bestritten worden ist. נמצא ist 3. Sing. Perf. Niph., und auf die Zukunft zu beziehen. Abweichend von der masoret. Lesart haben etwa 1/13 der von *Kenn.* und *de Rossi* verglichenen MSS. בוֹ anstatt בִי; ebenso übersetzen LXX, *Symm., Targ., Syr. Hexapl., Vulg.,* während einzig die *Pesch.* בִי ausdrückt. Viele Neuere (*Houbig., Michaelis, de Rossi, Rosenm., Schär., Umbr.*) folgen dieser Lesart, welche einen leichteren Sinn giebt, aber ebendesswegen Bedenken erregt und den Charakter einer Correctur nach לו im 1. Gl. an sich trägt. Alles ist dann den Freunden untergelegte Rede, die Wurzel der Sache ist die Ursache der Leiden Hiobs, und נִמְצָא 1. Plur. Imperf. Kal, wie נִרְדֹּף: *warum verfolgten wir ihn, und fanden der Sache Wurzel in ihm* (in seiner Schuld)? — V. 29. Schlussermahnung an die Freunde, den Ernst dieser auch über sie entscheidenden Zukunft in Zeiten zu erwägen! גורו] von גּוּר = יָגֹר. חרב] das Schwert des Todes, wie 15, 22. 27, 14., hier bestimmter als das Schwert, welches der zum Gerichte über Hiob und seine Gegner erscheinende Gott in der Hand hält, zu denken, vgl. 5 Mos. 32, 41., also Symbol der göttlichen Strafgerechtigkeit. כי־חמה עונות חרב] *denn Gluth* (d. i. glühend, verzehrend, vgl. 39, 20.) *sind des* (göttlichen) *Schwertes Strafen.* חמה] als Präd., welches die *Furcht* begründet, voranstehend. עָוֹן *Vergehung,* hier: deren Folge, *die Strafe,* wie Ps. 31, 11.

38, 5. u. a. Andere (*Schult.*, *Schär.*, *Rosenm.*, *Umbr.*, *de Wette*): *denn Zorn* (wie der eurige, euere Wuth gegen mich) *ist der Sünden des Schwertes eine* (gehört unter diese, macht der göttlichen Strafe schuldig), so dass die Stellung von Subj. und Präd. die umgekehrte wird; der Gedanke wäre dann der Matth. 5, 22. ausgesprochene, und zu עֲוֹן חֶרֶב liesse sich עֲוֹן קֵץ Ez. 21, 29. und *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* 1 Joh. 5, 16. vergleichen. — לְמַעַן תֵּדְעוּן שַׁדִּין] (diess aber sage ich euch) *damit ihr erkennet, dass ein Gericht ist*, damit ihr nicht etwa wähnet, man könne mit Ungerechtigkeit, mit Parteilichkeit muthwilliges Spiel treiben, es komme nichts darauf an, ob man einen Gerechten als einen Ungerechten behandle, sondern in Zeiten wisse, dass keine Ungerechtigkeit ungestraft bleibe. שַׁדִּין] zusammengesetzt aus שׁ relat. (über dessen Punctation *Ges.* §. 36. *Ew.* §. 181 b.), welches hier als Conj. gesetzt ist, wie es anstatt des gew. כִּי nach יָדַע auch Esth. 4, 11. vorkommt; und דִּין *das Gericht*. Die Lesart des K'ri שַׁדּוּן (דּוּן Part. pass. Kal mit activer Bedeutung *Ew.* §. 149 d.), *der Richter* (von דּוּן, woher יָדוֹן 1 Mos. 6, 3.) scheint jedoch wegen des Gleichklangs, der zwischen שַׁדּוּן und תֵּדְעוּן entsteht, dem K'tib vorzuziehen: *damit ihr wisst, dass ein Richter ist*, näml. über die Ungerechten; vgl. 13, 9—11. *Ew.*: *damit ihr erkennet den Allmächtigen!* nach Vermuthung, dass שַׁדִּין, שַׁדִּים eine Nebenform von שַׁדַּי gewesen sein möge, welches ein Lieblingsausdruck dieses Buches sei, wogegen das שׁ relat. sich nur an dieser einzelnen Stelle finde.

Seit alter Zeit hat man in V. 25—27. den Glauben Hiobs an eine dereinstige Auferstehung des Leibes und an ein Schauen Gottes in einem künftigen Leben ausgesprochen zu finden geglaubt. Die typische Auffassungsweise des A. T. liess die von dieser Ansicht der Stelle ausgehenden christlichen Lehrer in Hiobs Goël Christum erblicken, und das Ganze gestaltete sich ihnen bald als eine Weissagung der apostolischen Lehre von der Auferweckung der Todten zur Zeit der Wiederkunft Christi und durch Christum (1 Cor. XV.). Auch das kirchliche Dogma von der Gottheit Christi fand in dieser Stelle, weil der Erlöser Hiobs V. 26. Gott genannt wird, seinen prophetischen Anhaltspunct. Indem *Luth.* die Stelle fast wörtlich nach der *Vulg.* (*Hieron.*) wiedergab, *Leo Judä* und *Pisc.*, wiewohl in selbstständiger Auffassung des hebr. Textes, gleichfalls die Idee der Auferweckung zu einem neuen Leben in ihren Uebersetzungen unzweifelhaft durchblicken liessen, wurde Hiob für die katholische und die protestantische Kirche ein gemeinsamer Gewährsmann des Glaubens an ein aus dem Tode dieses Leibes sich entwickelndes neues Leben, welches den Gebrechen und Leiden des irdischen nicht mehr unterworfen sein, und alle Gläubigen zum Anschauen Gottes und des Erlösers werde gelangen lassen. Diese Auffassung der Stelle verschaffte ihr in kirchliche Glaubensbekenntnisse und Katechismen Eingang und Rang einer Beweisstelle in der Lehre von den letzten Dingen; auch der christl. Hymnologie lieferte die Stelle reichen Stoff, und mehrere weitverbreitete Kirchenlieder verdanken ihre Ent-

stehung den Anfangsworten des 25. V., darunter das bekannteste: *Ich weiss, dass mein Erlöser lebt.* Vergebens aber sieht man sich unter den Kirchenvätern nach einer Begründung dieser Auslegung um. Veranlassung zu derselben scheint die missverstandene Uebers. der LXX gegeben zu haben (über deren wahren Sinn und Verhältniss zum hebr. Texte *Stickel, Commentatio in locum Iobi* 19, 25—27. Jen. 1832. p. 6—16. zu vergleichen ist), daher wir die ersten Spuren davon bei *griech.* Vätern finden, *Clem. Rom.* ep. I. ad Corinth. *Orig.* Comm. in Matth. 22, 23 ff. *Cyrill. Hieros.* Catech. XVIII. *Epiph.* Orat. Ancorat. Weit grösseren Beifall aber, als in der griech., fand sie seit *Hieron.* in der *latein.* Kirche. Seine von der alten *Itala* (s. *Sabat.* I. p. 866.) durchaus abweichende Uebers. der Stelle, durch das Ansehen des *Augustin. de civit. dei* 22, 29. empfohlen, hat zu der grossen Verbreitung, welche diese Erklärung in späterer Zeit erlangt hat, wesentlich beigetragen. Sie lautet also: V. 25.: *Scio enim, quod redemtor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum.* V. 26.: *et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo deum meum.* V. 27.: *quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo.* Hiernach *Luth.*: V. 25.: *aber ich weiss, dass mein Erlöser lebt, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken.* V. 26.: *und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleische Gott sehen* u. s. w. Diese Uebers. beruht auf folgenden Abweichungen von dem überlieferten hebr. Texte, für welche sich keinerlei geschichtliches Zeugniss weder in den MSS., noch in den übrigen alten Verss. nachweisen lässt, von denen auch *Hieron.* selbst in seinem Comm. keine Rechenschaft ablegt. 1) מֵעָפָר אָקוּם (bei *Luth.* יְקִימֵנִי) statt עַל־עָפָר יָקוּם. 2) נִקַּפְתִּי (1. Sing. Perf. Niph. von הִקִּיף *circumdare*) statt נִקְּפוּ. 3) בִּבְשָׂרִי statt מִבְּשָׂרִי. Nach diesem gänzlich veränderten Texte ist die Stelle in den symbol. Büchern der prot. Kirche aufgeführt, s. *Form. Conc.* p. 575. ed. *Hase.* Die neueren Ausll. machten es sich zur Aufgabe, die Auferstehungslehre in der Stelle nachzuweisen, ohne von dem überlieferten und beglaubigten Texte abzugehen. Sie verstehen V. 25. עָפָר vom *Grabe,* mit Hinweisung auf 17, 16. 20, 11. 21, 26. Ps. 22, 16. 30. Dan. 12, 2.; aber עָפָר erhält an allen diesen Stellen diese Bedeutung nur durch den Zusammenhang, welcher von selbst darauf führt, dem Begriffe *Erde, Staub* denjenigen des *Grabes* zu substituiren. Sie denken sich als Zweck des Erscheinens des Erlösers auf dem Grabe Hiobs *die Auferweckung vom Tode;* völlig willkürlich. Sie übersetzen V. 26.: *und nachdem diese meine Haut zerstört sein wird, werde ich aus meinem Fleische Gott schauen,* so dass עוֹרִי *den abzulegenden irdischen,* בְּשָׂרִי *den erneuerten himmlischen Leib,* und חָזָה אֱלוֹהַּ *das Schauen Gottes im höheren Leben* bezeichnen soll; aber vgl. die Anm. zu V. 26. u. 27., und die dort angef. Parallelen des 20. V. u. 42, 5., welche entscheidend *gegen* diese Erklärung, und *für* die gegebene sprechen. Als Verfechter dieser Erklärung traten

ausser vielen Anderen auf: *Schult., J. H.* u. *J. D. Michaelis, Velthusen, Pareau, Rosenm.*, und ihnen ist neuerlich *Ew.* beigetreten, darin jedoch von seinen Vorgängern abweichend, dass er in V. 26. die Ahnung *der Unsterblichkeit des Geistes, eines rein geistigen Fortlebens* (?) *nach der Zerstörung des Körpers* (מִבְּשָׂרִי *aus meinem Fleische oder Körper gekommen, ledig von ihm und durch ihn nicht mehr beschwert und geplagt;* חָזָה *sehen mit geistigen Augen*) ausgedrückt findet; auch diese Ansicht aber widerlegt sich, abgesehen von ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit, durch die Stelle 42, 5. Ueberhaupt verstösst diese ganze Auffassungsweise der Stelle so sehr theils gegen den nächsten Zusammenhang, theils gegen die formelle Anlage des Gedichtes, theils endlich gegen die religiös-philosophische Doctrin des Buches, dass keine Ansicht verwerflicher genannt werden kann. Denn was zunächst den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden betrifft, so hat der Nothruf des Verzweifelnden V. 23 f. doch nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn dieser sich alle Vergeltung mit diesem Erdenleben abgeschlossen denkt, so dass, wenn er, ohne persönlich dieselbe noch erlangen zu können, dem Tode sich preisgegeben sieht, die einzige Hoffnung ihn zu beschwichtigen vermag, bei der Nachwelt wenigstens als derjenige zu gelten, als welchen die Mitwelt ihn nicht anerkennen wollte. Sinnlos aber wäre solche Sorge um das Urtheil der Nachwelt, wenn der dem Tode Entgegengehende den Glauben an eine gerechte Vergeltung jenseits des Grabes, welche die Herzen der Menschen, auch die hienieden verkannte Unschuld, offenbar werden lasse, in sich trüge. Auch setzt die Hinweisung auf das Gericht in den beiden Schlussversen, wie 13, 9 ff. deutlich zeigen, eine Erscheinung des Erlösers und Richters *auf der Erde* voraus. — Anlangend sodann die formelle Anlage des Buches, so findet zwischen den Reden Hiobs und der Freunde durchgängig diejenige Wechselbeziehung statt, welche die Natur eines Dialogs mit sich bringt, und am Schlusse giebt Jehova sein Urtheil ab über die Art, wie von beiden Parteien hin und her gesprochen worden. Aber weder in den folgenden Reden der Freunde, noch in der Schlussrede Jehova's findet sich irgend eine Rückbeziehung auf die von Hiob ausgesprochene Hoffnung einer Fortdauer jenseits des Grabes; völlig vereinzelt und abgerissen stände dieser Gedanke da, und doch der höchste Gedanke des ganzen Buches, welcher durch seine Neuheit wie durch seinen Inhalt die Freunde gleich sehr überraschen musste, und mehr als jeder andere zu weiterer Besprechung geeignet war; die Freunde führen das Gespräch sofort wieder im alten Gleise weiter, als hätten sie gar nichts vernommen, was demselben eine andere Wendung geben könnte, und auch von Hiob selbst wird der einmal ausgesprochene Gedanke nirgends auch nur andeutend wieder aufgenommen. — Und würde nicht der Dichter, wenn er der Unsterblichkeitshoffnung Bahn brechen wollte, den Ausgang des Drama vielmehr in das Land der Unsterblichkeit versetzt haben, statt auf die Erde, um die Realität dieser Hoffnung an der historischen Entwickelung der Sache Hiobs selbst zu zeigen?

Ja nachdem er einmal den historischen Faden in höheren Welten angesponnen hatte, was lag ihm näher, als ihn abzubrechen in denselben Welten, auf welche Hiob seine Hoffnung und seinen Trost gesetzt? Aber dass er ihn auf der Erde abbricht, beweist, dass die Hoffnung seines Helden nicht über eine irdische Erlösung hinausgehe. — Die Doctrin des Buches endlich von der Zukunft des Menschen ist die althebr., und spricht sich gerade in den Reden Hiobs bestimmter als irgendwo anders aus. Das Schattenleben des Scheol ist die ewige Bestimmung des Menschen 14, 10—12.; es ist aber eben nur ein *Schattenbild* des Lebens, daher so viel als Vernichtung, nicht nur aller Hoffnungen 14, 19. 17, 15. 16. 21, 26., sondern selbst des Daseins 7, 8. 9. 21. 13, 28. 14, 10. 11. Daher die stets wiederhallenden Klagen über solches Loos des Menschen, zumal wenn das Leben scheint dahingehen zu wollen, ohne den Zwiespalt zwischen Tugend und Unglück auszugleichen; daher der Wunsch, dass es anders sein, dass eine Erlösung sein möchte aus dem Scheol 14, 13 f., daher das Loos des Baumes, weil seinem absterbenden Stamme doch die Möglichkeit eines neuen Lebens gegeben ist, dem menschlichen vorgezogen wird 14, 7 f.; daher die Bitten zu dem Allmächtigen, dass jener Zwiespalt doch noch möge ausgeglichen, und der Tugend, wenn nicht ihr Lohn, doch wenigstens das Recht ihrer Anerkennung zu Theil werden, bevor es zu spät sei 16, 21 f.; daher der beständige Kampf Hiobs zwischen der Furcht, da der Tod so nahe steht, ohne erlangte Rechtfertigung sterben zu müssen, und der Hoffnung auf die Allmacht und Gerechtigkeit Gottes, die auch an dem Gerippe des Leidenden noch vollziehen könne, was Recht ist. Das ganze Raisonnement Hiobs ruht auf jenem Grundgedanken, dass allein auf Erden der Mensch den Lohn seiner Thaten empfangen könne, und über die Erde hinaus nichts als der Scheol seiner warte; unmöglich ist, dass dieser Ueberzeugung der Glaube an die Unsterblichkeit zur Seite gehe, vollends ein so sicherer Glaube, wie er sich in dem אֲנִי יָדַעְתִּי des 25. V. aussprechen würde. — Mit Ausnahme des *Hieron.* hat übrigens keiner der alten Uebersetzer die Stelle in diesem Sinne erklärt; auch die jüd. Ausll. nicht; *Tertull.*, welchem bei seiner alttestamentlichen Beweisführung der Auferstehung des Fleisches die Anführung der Stelle so nahe lag, übergeht sie; gleiches Stillschweigen beobachten bei ähnlicher Gelegenheit *Justin. Mart.*, *Athenag.*, *Tatian*, *Theoph. Antioch.*, *Iren.*; *Chrysost.* ep. II. ad Olympiad. Diaconiss. sagt ausdrücklich von Hiob: *οὗτος δὲ δίκαιος ὢν καὶ περὶ ἀναστάσεως ἐπιστάμενος οὐδέν,* und derselben Meinung sind auch die *späteren* griech. Ausll. Die Ausll. der neuesten Zeit sind gleichfalls zum grössten Theile von dieser Erklärung zurückgetreten; *neue Begründung* ist ihr durch *Ew.* nicht geworden.

Cap. XX.

Rede des Zophar.

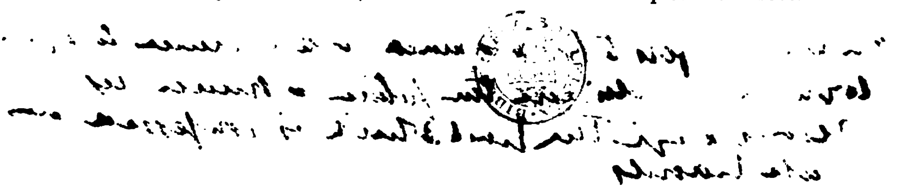
Gedankengang: Zophar hält sich nur an den Anfang und Schluss der Rede Hiobs, ohne auf den eigentlichen Inhalt derselben einzugehen. Durch die ihm und seinen beiden Genossen 19, 2 ff. gemachten Vorwürfe, besonders aber durch die drohenden Schlussworte Hiobs ist sein Selbstgefühl auf's Tiefste beleidigt, so dass es ihn nicht schweigen lässt V. 1—3. Aber was er in seiner Antwort vorbringt, ist nur wieder der alte Satz, dass der Jubel des Frevlers von kurzer Dauer V. 4. 5. So hoch auch, spricht er, der Frevler steigen mag, eben so tief wird er fallen, weder seine Macht und Reichthum sind von Bestand, noch schützt ihn Fülle der Jugendkraft vor frühzeitigem Untergange V. 6—11.; wie köstlichen Genuss ihm auch seine Güter gewähren, zum tödtenden Gifte wird ihm der Genuss; kein Heil in seinem Besitzthum: was er zusammengebracht hat, muss er alles zurückgeben V. 12—18.; denn ungerecht hat er seine Güter erworben, war unersättlich in Hab- und Genusssucht; darum sättigt ihn Gott mit seinen Strafen V. 19—23., von allen Seiten dringen sie auf ihn ein; er will sich retten und geht unter, vernichtet werden seine Schätze, Himmel und Erde zeugen für seine Schuld: so viel er gewonnen, am Tage des Gerichtes ist alles zerronnen V. 24—29.

V. 2. לכן weist auf das Folgende (wie עַל־כֵּן 34, 27.), näml. auf V. 3. hin, wo die Ursache angegeben wird. Das 2. Gl.: *und darum ist mein Stürmen in mir*, d. h. *und daher bin ich so aufgebracht*. בעבור] parallel mit לָכֵן; eig. Präpos.: *wegen*, hier ohne Casus gesetzt, der aber aus כֵּן in לָכֵן hinzugedacht werden kann, näml. זאת. So schon *Pisc.* und neuerlich *Ew.* Ganz ähnl. hat Jes. 59, 18. das zweite כְּעַל seinen Casus nicht mehr nach sich, sondern allein im Vorhergehenden. Ueber חוּשׁ s. *Ges.* im WB., wo jedoch חוּשִׁי irrig mit בַּעֲבוּר als Casus verbunden ist. — V. 3. Das 1. Gl. giebt die Ursache an, *warum* Zoph. aufgebracht ist und antworten muss: *mich beschimpfende Rüge muss ich hören!* Beziehung auf 19, 3. u. besonders V. 29., viell. auch auf Hiobs frühere Antwort 12, 2 f. 13, 4 ff. Das 2. Gl. leitet die folg. Antwort ein: *aber der Geist antwortet mir aus meiner Einsicht.* — V. 4. הזאת ידעת] *wie? du weisst das noch nicht?* Das הֲ in verwundernder Frage, wie 41, 1. 1 Kön. 21, 19. vgl. *Ges.* §. 150, 2. Anm. זאת geht auf das V. 5. Gesagte. Die folgenden Worte: מני־עד וגו' gehören dem Sinne nach zu V. 5.: *du weisst das noch nicht, was von jeher war, seit Menschen gesetzt sind auf die Erde, dass* u. s. w.? Das Subj. zum Inf. שִׂים ist unbestimmt, und אָדָם ist Obj., eig.: *seit man Menschen gesetzt hat*, d. i. seit sie gesetzt sind, seit es dergleichen giebt. — V. 5. מקרוב] eig. *aus der Nähe*, hier von demjenigen gesagt, was man der Zeit nach nicht in weite Ferne verfolgen kann, weder rückwärts noch vorwärts, also von schnell

Vorübergehendem; ähnl. unser: ein Jubel, der nicht weit her ist, d. i. nur kurze Zeit dauert; synonym das folgende עדי־רגע, *auf einen Augenblick.* — V. 6. Ausführung des allgemeinen Satzes von V. 5., bis zum Schlusse. שיא] abgekürzt aus נְשִׂיא, ähnlich gebildet wie שׂוֹא Ps. 89, 10., s. v. a. שְׂאֵת 13, 11., vgl. *Ges.* §. 83, 13. Sachparallele: Jes. 14, 13 f. — V. 7. Nachsatz. כגללו וגו'] gew. nach Vorgang von *Targ.* u. *Vulg.*: *wie sein Koth vergeht er auf ewig*, Bild des gänzlichen und zugleich schimpflichen Unterganges, mit Berufung auf 1 Kön. 14, 10. Aber nach Analogie dieser Stelle sollte man כַּגָּלָל oder כְּגָלָל erwarten, allgemein, nicht mit der unpassenden bestimmten Beziehung auf den Untergehenden, und statt *zu Grunde gehen* den Ausdruck *weggefegt werden*, vgl. auch Jes. 14, 23. Diese Erkl. ist daher, wie sehr auch verbreitet, doch sehr bedenklich *). Passender jedenfalls zu dem Vorhergehenden ist ein Gedanke, wie man ihn durch Vergleichung des arab. גְּלָל (جَلال) *majestas, dignitas* (vgl. d. chald. גְּלַל in derselben Bedeutung) erhält: *nach seiner Grösse geht er unter auf ewig*, d. h. sein Untergang ist um so grösser, zu je grösserer Höhe er selbst emporgestiegen war. — V. 8. Sachparallele: Jes. 29, 7. — V. 9. מקום ist hier als Fem. verbunden, welches sehr selten, aber möglich ist nach *Ges.* §. 105, 4. *Ew.* §. 174 d. — V. 10. בניו ist Obj.; דלים, die Armen, durch des Vaters Erpressungen arm Gewordenen, ist Subj. ירצו] Imperf. Piel von רָצַץ (vgl. V. 19. und 2 Chron. 16, 10.) nach Art der לה gebildet, wie auch 39, 23. רָנַן seine Bildung von רָנָה entlehnt, *Ges.* Lehrgeb. S. 455. רָצַץ hier *gewaltthätig behandeln, drängen, quälen.* ידיו] *seine* (des Frevlers) *Hände*, d. h. er durch die Hand seiner Söhne. און, das (unrechtmässig erworbene) Vermögen. Sinn: die Söhne des Frevlers werden von denen, durch deren Bedrückung sich der Vater bereichert hatte, verfolgt, bis sie Alles wiedererstattet haben; vgl. V. 18. **). — V. 11. In der Fülle der Jugendkraft, die ihm lange Lebensdauer verhiess, geht der Frevler unter. עלומים] eig. *die Jugend; voll sein von Jugend*, d. i. von Jugendkraft strotzen. So LXX, *Targ., Pesch.* Dag. nach *Vulg.* die meisten Neueren עֲלֻמִים von *geheimen Sünden* verstehen, mit Berufung auf Ps. 90, 8. Allein עָלוּם bedeutet an sich nur *Geheimes, Verborgenes jeder Art;* dass in der Psalmstelle *geheime Sünden* gemeint seien, ist blosses Ergebniss des Zusammenhanges, näml. des vorhergehenden עֲוֹנוֹת, gleichwie Ps. 19, 13. נִסְתָּרוֹת dieselbe besondere Beziehung auf *Vergehungen* nur durch das vorhergehende שגיאות erhält. Ueber die Constr. des Fem. des Sing. תשכב mit dem Masc. des Plur. עלומו vgl. zu 14, 19. — V. 12—16. Beschrei-

*) Wegen der Form גְּלָלוֹ vgl. die Bemerkung von *Böttcher*, Aehrenlese zum A. T. Leipz. 1849. S. 65. Not., mit *Ew.* §. 255 b. Von einer Hauptform גָּלָל (*Ges.* Lex. man.) kann gar nicht die Rede sein. O.

**) Vielleicht ist יְרַצְּצוּ zu lesen. Das Suffix in ידיו darf schwerlich so gedeutet werden, dass die Söhne als die Mittelspersonen erscheinen. O.



bung, wie der Frevler dem Reiz der Sünde mit immer steigender Lust sich hingiebt, der Genuss ihm aber plötzlich zum Verderben wird, unter dem Bilde einer süss schmeckenden, den Gaumen kitzelnden, aber den Leib vergiftenden' Speise. An die Bedingungspartikel אִם schliessen sich alle Verba des 12. u. 13. V. an. V. 12. *Die Speise unter der Zunge verbergen*, d. h. sie nicht hinunterschlucken, um sich desto länger an ihrem Genusse zu laben. — V. 13. חָמַל ist mit עַל construirt, wie die Verba des Schützens, Deckens: *schonend verfahren mit einem*, hier mit der Speise, d. h. sie im Munde behalten, Gegensatz des folgenden עָזַב. — V. 14. Nachsatz, der durch die drei folgenden Verse fortgeführt wird. נהפך] *sie hat sich umgewandelt*, näml. in ein zerstörendes Gift. מרורת] Gegensatz zu הַמְתִּיק V. 12. — V. 15. חיל] mit dem Nebenbegriffe *ungerechter* Erwerbung, wie און V. 10. Mit dem Bilde vermischt sich der eigentliche Ausdruck. — V. 16. schliesst sich an V. 14. an. לשון אפעה] *die Zunge der Natter*, als scheinbarer Sitz des Giftes für dieses selbst, und Schlangengift für Gift überhaupt; vgl. Ps. 140, 4. — V. 17. אל־ירא] *nicht soll, darf er sich laben an Bächen* u. s. w. אל] wie 5, 22. *Bäche, Wasser*, bekanntes, dem heissen Oriente eigenthümliches Symbol des Heiles, Glückes; vgl. z. B. Jes. 12, 3. *Milch und Honig*] das altbibl. (doch auch dem klassischen Alterthum nicht fremde) Sinnbild der Fülle und des Ueberflusses. So wird das Land der Verheissung, Canaan, den Israeliten immer als ein Land, fliessend von Milch und Honig, geschildert 2 Mos. 3, 8. 17. 13, 5. u. s. w.; vgl. *Theokr.* Idyll. 5, 124 ff. *Ovid.* Met. 1, 111 f. נחלי ist Appos. zu נהרי, und steht, wie der Hauptbegriff selbst, im Stat. constr.; vgl. Jes. 19, 11. u. *Ew.* §. 289 b. — V. 18. ולא יבלע] *ohne ihn verschlingen* d. h. geniessen *zu können*. Vgl. אָכַל Ps. 128, 2. כחיל תמורתו] = כְּחֵילוֹ כִּתְמוּרָתוֹ, *wie sein Besitz, so seine Vergeltung*, d. h. eben so viel, als er gewonnen, muss er wieder hergeben. חיל ist offenbar dasselbe wie V. 15.; nur sollte man auch hier חַיִל erwarten. *Schult.* verweist auf die Jes. 21, 11. vorkommende Form לֵיל statt לַיִל; allein da bei unserem Worte der Sprachgebrauch an die beiden verschiedenen Aussprachen verschiedene Bedeutungen geknüpft hat, so trifft diese Vergleichung nicht zu. Die Punctation כְּחֵיל gründet sich auf die Voraussetzung, dass das Wort im Stat. constr. stehe, wie denn auch gew. übersetzt wird, indem man die Worte כְּחֵיל ת' mit מֵשִׁיב יָגָע verbindet: *er giebt zurück nach der Stärke seiner Wiedererstattung*, was so viel heissen soll als: so viel als eine vollkommene Wiedererstattung fordert; eine sehr gezwungene Erklärung. Da viele MSS. בחיל lesen, in den alten Verss. grosse Willkür und Unklarheit in Uebertragung dieser Worte wahrzunehmen ist, demnach die gew. Lesart unsicher erscheint, so darf ohne Bedenken von derselben abgegangen und כְּחֵיל gelesen werden *). — V. 19—21. enthalten zunächst die Begründung des bis dahin geschilderten Unter-

*) Immer würde man das Suffix ungern vermissen. O.

ganges der Frevler, eingeleitet durch die beiden einander coordinirten כִּי des 19. u. 20. V., an welche sich auch noch das 1. Gl. von V. 21. anschliesst. Es vermischt sich aber mit der Begründung sogleich immer wieder die Folge, in je dem zweiten Gl. der drei Verse durch das Imperf. ausgedrückt, so dass vom 2. Gl. des 21. V. an die Rede wieder in die anfängliche Schilderung des furchtbaren Schicksals, welches sich der Frevler bereite, zurückkehrt. V. 19. רצץ עזב] Durch Auslassung der Copula wird die Rede gesteigert: *denn misshandelt hat er, hülflos verlassen die* (misshandelten) *Armen.* בית גזל ולא יבנהו] *hat ausgeraubt Häuser, aber nicht wird er sie bauen,* näml. für sich, zu seinem Dienst und Gebrauch, die ausgeraubten Häuser werden nicht sein Eigenthum bleiben. Bei der gew. Erklärung: *Häuser, die er nicht gebaut,* übersieht man den in diesen drei Versen gleichmässig stattfindenden Wechsel zwischen dem Perf. zur Bezeichnung des Grundes, und dem Imperf. zur Bezeichnung der Folge. — V. 20. שלו] für das Abstractum שַׁלְוָה; בֶּטֶן *der Bauch,* als Sitz der Gier und Genusssucht. Das 2. Gl.: (*aber*) *mit seinem Liebsten wird er nicht entrinnen,* d. h. keines, auch das theuerste Gut nicht, wird er sich erhalten können. מִלֵּט, gew. *davontragen,* mit d. Accus., hier intransitiv (mit Ellipse von נַפְשׁוֹ), *davonkommen,* wie פִּלֵּט 23, 7. — V. 21 *Nichts blieb übrig* (entging) *seinem Fressen* (לְאָכְלוֹ ist Inf.), d. h. Alles verschlang er. Zoph. scheint in diesen Worten auf die grossen Besitzungen Hiobs und das gastliche Leben in seiner Familie anzuspielen, als ob er sich jene unrechtmässig erworben, und dieses nur der Schwelgerei gedient hätte. חִיל wie Ps. 10, 5., eig. *stark,* daher *von Dauer sein, Bestand haben.* — V. 22. Weitere Ausführung des 2. Gl. von V. 21. במלאות (K'ri בִּמְלֹאת, vgl. 3 Mos. 8, 33.; das ו im K'tib ist mater lectionis) Inf. constr. von מָלֵא, *Ges.* §. 73. Anm. 2. *Ew.* §. 238 e. יצר לו] *es soll ihm eng werden!* Gemeint ist die Beklemmung, welche das Schuldbewusstsein hervorbringt. Gegensatz 32, 20. Sachparallele: 15, 21. Das 2. Gl.: *alle Hände der Leidenden kommen über ihn,* näml. um sich für das erlittene Unrecht an ihm zu rächen. עמל] collect., die durch den Frevler in Noth und Elend gerathen sind, vgl. דַּלִּים V. 10. Andere (wie *Eichh., Schär., de Wette*), nach dem Vorgange von LXX, *Vulg.*, fassen עָמֵל als Abstractum = עָמָל *Elend,* so dass der Sinn: *die ganze Gewalt des Elendes, alle Schläge des Ungemachs treffen ihn.* Aber der Gedanke ist offenbar ganz ähnlich wie V. 10. 1. Gl., daher die erstere Erklärung die richtige. — V. 23. Wörtl.: *es soll geschehen, um zu füllen seinen Bauch, entsendet er* (Gott) *in ihn seines Zornes Gluth, und regnet über sie mit seiner Speise,* d. h. mit Beziehung auf V. 20.: da er im Genusse der sinnlichen Güter nie satt werden kann, so wird Gott ihn sättigen — mit seinen Strafen! יהי ישלח] ohne Conj. wie 1 Mos. 40, 1. הִמְטִיר בְּ *mit etwas* (z. B. Feuer, Wasser) *regnen,* d. h. etwas als Regen herabsenden. לחומו bezeichnet die göttlichen Strafen unter dem auch Jer. 9, 14. Jes. 1, 20. vorkommenden Bilde einer *Speise,* die der Frevler in sich

aufnehmen muss. עָלֵימוֹ] Das Suff. plur. ist ebenso zu erklären, wie in מִנְּלָם 15, 29., und nicht störender als dort und 27, 23., vgl. auch zu 21, 10.; wohl aber ist es 22, 2. auffallender als an den übrigen Stellen. — V. 24. 25. folgt nun die Beschreibung des göttlichen Strafgerichts, das so eben als Regen dargestellt war. Der Frevler sieht sich, während er einer ihm drohenden Gefahr (*der eisernen Rüstung*) zu entrinnen bemüht ist, unversehens von einer anderen (*dem ehernen Bogen*) betroffen, versucht auch aus dieser noch sein Leben zu retten, fühlt aber die Uebermacht, welcher er unterliegen muss. V. 24. יברח ist Bedingungssatz, תחלפהו Nachsatz, wie 19, 4. — V. 25. *Er zieht heraus*] näml. um sich schnell zu retten; Obj. ist das Geschoss des קֶשֶׁת נְחוּשָׁה, zugleich als Subj. zum folgenden וַיֵּצֵא zu denken. *Da geht's aus dem Leibe hervor* (der Ausdruck setzt das tiefe Eindringen des Pfeiles voraus, das der Getroffene, welchem ihn herauszuziehen ein Leichtes schien, nicht vermuthet hatte), *und der Stahl aus seiner Galle.* ברק] sonst von dem blitzenden *Schwerte*, hier der blinkende *Pfeil.* מְרֵרָה = מְרֹרָה 16, 13. יהלך] auf den Getroffenen zu beziehen: *er geht dahin*, wie 14, 20.; nach den Accenten soll es zum Vorhergehenden gezogen werden, so dass die Wörter וּבָרָק מִמְּרֹרָתוֹ יַהֲלֹךְ zusammengehören, aber die Theilung in zwei kurze Sätze ist dem abgebrochenen Charakter der Rede angemessener*). אמים] defect. für אֵימִים, von אֵימָה, *Schrecken des Todes;* er fühlt, dass es mit ihm aus ist. — V. 26. Nicht nur er selbst geht unter, auch seine Schätze werden vernichtet. Die sinnverwandten Ausdrücke טָמוּן und צָפוּן treten hier in einen Gegensatz zu einander: *jegliches Unheil ist aufbewahrt seinem Ersparten; „in seinen Schätzen"*, wie nach *Vulg. Umbr.* u. A. übersetzen, müsste בִּצְפוּנָיו heissen. תְּאָכְלֵהוּ] Imperf. Pual für תְּאֻכְּלֵהוּ; mit dem Aufgeben des Dag. forte vor Sch'va mob. tritt der unreine Laut des Kamez chat. an die Stelle des reinen ŭ, wie in חָקְקָךְ, חָקְכֶם neben חֻקִּי, חֻקִּים. Hiernach sind *Ges.* im Lex. man. und *Ew.* §. 253 a. zu berichtigen. Die Bedeutung dieser Passivform ist: *fressen gemacht werden* = zu fressen erhalten. So Jes. 1, 20.: ihr werdet das Schwert zu fressen erhalten, gleichsam das Schwert zu geniessen bekommen; und hier: *ihn wird das Feuer zu fressen bekommen.* Allerdings heisst אֻכַּל auch: *zu fressen gegeben werden* = verzehrt werden, kann dann aber natürlich keinen Accus. regieren; vgl. Neh. 2, 3. 13. אש לא־נפח] *Feuer, nicht angefacht,* näml. von Menschen = אֵשׁ אֱלֹהִים 1, 16., vgl. Ps. 104, 16.: עֲצֵי יְהוָה, d. i. Bäume, die *der Mensch* nicht gepflanzt hat. ירע] Imperf. apoc. Kal von רָעָה *abweiden, verzehren.* Subj. ist אֵשׁ**). שריד] *was übrig ist,* wie V. 21. —

*) Es wird doch natürlicher sein, יהלך als parallelen Ausdruck zu ויצא anzusehen. O.

**) Wenn gleich אֵשׁ gen. comm. ist, kann doch schwerlich angenommen werden, dass jemals *beide* Geschlechter in so unmittelbarer Nähe neben einander gebraucht werden durften. נֻפָּח zwingt auch dazu durchaus nicht, da es

V. 27. Beziehung auf 16, 18 f., wo Hiob Himmel und Erde als Zeugen seiner Unschuld angerufen hatte. — V. 28. יגל] von גָּלָה, hier, wie 1 Sam. 4, 21., *auswandern*. Das 2. Gl. wörtl.: *er* (seines Hauses Ertrag) *ist Zerfliessendes* (zerrinnt) *am Tage seines* (Gottes) *Zornes*. נגרות] Part. Niph. von נָגַר, das Fem. für unser Neutr.*). — V. 29. נחלת אמרו מאל] *sein beschieden Loos vom Herrn* (*de Wette*), oder *das Erbe, ihm bestimmt von Gott* (*Ew.*); vgl. *Ges.* Lex. man. u. d. W. אֵמֶר. Der Ausdruck bleibt immer hart und ungewöhnlich.

Cap. XXI.

Hiobs Antwort.

Gedankengang: Die immerfort sich wiederholende Behauptung der Freunde von der Gerechtigkeit Gottes gegen die Frevler, und die nicht mehr zu verkennende Absicht, dass in dem vorgehaltenen Bilde Hiob sich selbst erkennen und die Erklärung seines Schicksales darin finden möge, rauben ihm wieder die nach langem Kampfe endlich errungene Fassung, und zwingen ihn, die Wahrheit des Satzes näher zu beleuchten, der als unumstössliche Regel von den Freunden will geltend gemacht werden. Mögen sie ihm jetzt nur ruhig Gehör schenken, und alsdann, wenn sie noch glauben, es mit Recht thun zu dürfen, fortfahren, seiner als eines Frevlers zu spotten! V. 2. 3. Aber sie werden über das Ergebniss erstaunen und lieber schweigen, wie ihn selbst denn schon Schauder fasst beim Gedanken an das, was er ihnen zu entgegnen hat V. 4—6., denn es ist eben das gerade Gegentheil. Will er nämlich nach *seiner* Beobachtung das Loos der Frevler schildern, wie ganz anders, als die Gerechtigkeit Gottes es erwarten lässt, ist dasselbe beschaffen! V. 7. Gesegneter Hausstand V. 8. 9., fruchtbare Heerden V. 10., fröhliches Treiben von Jung und Alt V. 11. 12., langes Leben und leichter Tod V. 13.! — dieses Alles, da doch diese Menschen von Gott nichts wissen wollen, und seiner Verehrung spotten! V. 14. 15. — Ja, so ist es! Offenkundig begleitet den Frevler das Glück! V. 16. Wer, um die göttliche Gerechtigkeit zu retten, das Entgegengesetzte behauptet, wie viele Beispiele wird er dafür anführen

---

ohne Bedenken als Perf. im Relativsatze angesehen werden kann, zu welchem dann ein auf אִשׁ zurückweisendes Pronominalsuffix als Objectsaccusativ hinzugedacht werden muss; יֵרָע dagegen scheint allerdings von den Punctatoren als Prädicat zu אש betrachtet worden zu sein; es fragt sich nur, ob mit Recht. Wahrscheinlich wäre eine Form יֵרָעֶ (in Niph.) ebensowohl zulässig gewesen, obgleich Niph. von רעה im A. T. nicht vorkommt; natürlich wäre das folgende שריד Subj. dazu. O.

*) Der Ausdruck bleibt bei dieser Erkl. sehr hart; ich ziehe die von *Ges.* im Lex. man. a. d. W. גרר vorgeschlagene vor: (opes) *corrasae* (eius evanescent) *die irae eius*, näml. Dei. O.

können? V. 17. 18. Und verweist man auf das Schicksal der Kinder, nun denn, welche Gerechtigkeit ist diess, die denjenigen die Strafe nicht fühlen lässt, der sie verwirkt hat! V. 19—21. Nein, man wolle doch nicht eine andere Weltordnung lehren, als die wirklich bestehende; nicht sich anmaassen, die Dinge besser zu wissen, als Gott selbst! V. 22. Geordnet aber ist es also, dass der Eine stirbt, durch sein ganzes Leben vom Glücke begleitet, der Andere, ohne es je gekostet zu haben, während jeder von Beiden das entgegengesetzte Loos verdient hätte! V. 23—26. Sie also, die ihm stets den sicheren Untergang der Frevler vorhalten, und deren Gedanken er wohl versteht, mögen doch, wenn sie seinen Worten nicht glauben wollen, sich von denen erzählen lassen, welche die Welt gesehen und vieler Menschen Schicksale beobachtet haben! V. 27—29. Die werden sie lehren, dass Unglück, wann und wo es einschlägt, die Bösen, statt zu treffen, vielmehr verschont, dass der Frevler in Ehren zu Grabe steigt, die Erde ihm leicht ist, sein Gedächtniss fortlebt im Denksteine nicht nur, sondern in Tausenden, die seinem Beispiele folgen! V. 30—33. Hiernach mögen die Freunde das Gewicht und die Wahrheit ihrer Reden selbst beurtheilen! V. 34.

V. 2. זאת bezieht sich auf das Hören. Sinn: wenn ihr mir ruhig weiter zuhört, soll mir dies gelten als euere Tröstung, d. h. eben so viel, als diese; ich will lieber von euch ruhig angehört, als in bisheriger Weise getröstet werden; vgl. V. 34. u. 16, 2. — V. 3. שְׂאוּנִי] die vollere Form mit hergestelltem Vocale der ersten Sylbe unmittelbar vor dem Accent. distinct., sonst שְׂאוּנִי. תלעיג] an Zophar besonders gerichtet: alsdann, wenn auch ich meine Meinung gesagt haben werde über die gepriesene Gerechtigkeit Gottes im Schicksale der Frevler, mag einer, wie du, fortfahren in seinen Spottreden, wenn er noch Lust hat*). — V. 4. Das 1. Gl. begründet die Bitte, ihm Gehör zu schenken: er klagt ja nicht die Freunde, überhaupt nicht Menschen an, sondern hat es mit Gott und dessen Weltordnung zu thun; das 2. Gl. rechtfertigt den neuen Ausbruch seines Unmuthes: *wer*, in Hiobs Lage, sollte gefasst und ruhig bleiben können? האנכי] Durch das vorgesetzte Pron. separat. erhält das Suff. in שִׂיחִי einen besonderen Nachdruck: *Klagen, wie diejenigen, welche* ***ich*** *vorbringen muss, gelten sie einem Menschen?* Gew. folgt in diesem Falle das Pron. separat. *nach, Ges.* §. 119, 3.; vorgesetzt, wie hier, findet es sich auch Ez. 33, 17., vgl. *Ew.* §. 302 a.**). ואם־מדוע] Durch diese Verbindung zweier Fragwörter wird die Frage verstärkt, wie Ps. 94, 9. אִם ist *allgemeine* Fragpartikel, durch das הֲ in הֶאָנֹכִי hervorgerufen, schliesst aber das Hinzukommen des bestimmteren Fragwortes מַדּוּעַ nicht aus. — V. 5. *So wendet euch zu mir her und — erstaunt,* näml. über das, was

*) Man erwartete eher תַּלְעִג; vielleicht ist תַּלְעִיגוּ zu lesen. O.

**) Was hier vom Pron. separat. gesagt wird, gilt in viel weiterem Umfange; s. *Ges.* §. 142, 2. *Ew.* §. 301 b. O.

ihr von *mir* vernehmen werdet über die Gerechtigkeit Gottes im Schicksale der Frevler, *und legt die Hand auf den Mund*, verstummt, wenn ihr es werdet vernommen haben, über dieses Unbegreifliche der göttlichen Ordnung, begebt euch dessen, dieses Walten Gottes noch ferner erklären zu wollen. הָשַׁמּוּ] Imp. Hiph. von שָׁמֵם, in Pausa; sonst הָשַׁמּוּ. Zum 2. Gl. vgl. 29, 9. 40, 4. — V. 6. Schon beim blossen *Gedanken* an das, was er vorzubringen hat, überfällt ihn ein Grauen. בשׂרי ist Subj. zu אָחַז, und die Verbindung dieselbe wie 18, 20. — V. 7. Die Gegenrede selbst beginnt nun. Zuerst, wie immer, der allgemeine Satz, entgegengesetzt demjenigen 20, 5. מדוע] warum, wenn es so ist, wie ihr behauptet, sieht man so häufig das gerade Gegentheil? חָיָה, mit dem Nebenbegriff eines langen und glücklichen Lebens; Gegensatz zu dem von den Freunden behaupteten frühzeitigen Untergange der Frevler. גם] steigernd: *ja sie erstarken* mit zunehmendem Alter an Kraft. Sachparallele: Jer. 12, 1 f. — V. 8. folgt die Ausführung. נכון] eig. *fest*, d. h. Bestand habend, gedeihend, vgl. Spr. 12, 3. לפניהם עמם] Das beigefügte עמם dient der Ausmalung: *vor ihnen, neben ihnen*, also rings um sich her sehen sie glücklich gedeihende Kinder, wie er, Hiob, welcher kein Frevler ist, es nicht mehr sieht. — V. 9. Beziehung auf 15, 21. מִן in מפחד wie 19, 26. — V. 10. Hier, mitten in der im Plur. sich bewegenden Schilderung, Uebergang zum Sing., wie umgekehrt oben 20, 23. Im 1. Gl. ist vom männlichen Rinde und der Befruchtung, im 2. vom weiblichen und der Geburt die Rede; עבר demnach in activem Sinne zu fassen: *bespringen*; *Targ.*: מַבְטִין. ולא יגעל] d. i. *non abjicit semen, ita ut non frustraneus sit coitus, sed vacca concipiat* nach *Ges.* Lex. man. edit. I. p. 219. Dagegen minder passend edit. II. p. 198.: *bos* (*i. e. vacca*) *eius concipit nec respuit sc. tauri semen.* פִּלֵּט *entgleiten lassen*, näml. die Leibesfrucht, d. i. leicht gebären. שִׁכֵּל hier: eine Fehlgeburt thun. — V. 11. שִׁלַּח in's Freie hinaustreiben. עֲוִילִים, wie 19, 18. Der Vers schildert das fröhliche Leben der Jungen, sowie der folgende das der Alten. — V. 12. ישאו] sc. קוֹל, welches bald hinzugesetzt ist wie Jes. 24, 14., bald ausgelassen wie Jes. 42, 11. und hier: *die Stimme erheben*, näml. in Freude und Lust, Freudengesänge anstimmen. Die Rede ist, wie die Vergleichung der Stelle mit Jes. 5, 12. zeigt, von fröhlichen Gelagen, deren Heiterkeit schon die Hebräer durch Gesang und Musik zu erhöhen pflegten. — V. 13. K'tib: יבלו; K'ri: יכלו, für den Sinn beides fast dasselbe; jenes eig.: *sie nutzen ab* d. i. zehren auf; dieses: *sie verbringen.* כִּלָּה in dieser Verbindung ist der gewöhnlichere Ausdruck, vgl. 7, 6. 36, 11. Ps. 90, 9., und als solcher ohne Zweifel Veranlassung zu der Variante geworden; בִּלָּה aber, welches ähnlich nur Jes. 65, 22. vom Geniessen eines Gutes vorkommt, ist hier, wo die Rede von einem Leben, welches bis an den spätesten Abend in ununterbrochener Lust hingeht und so recht eigentlich ausgenossen wird, bedeutsamer und daher passender, als das allgemeine כִּלָּה. יחתו] nach dem Zusammenhange und allen Verss. von

נָחַת *herabsteigen* herzuleiten, und daher יֵחָתּוּ zu punctiren als Pausalform des Imperf. Kal. Die Punctatoren fassten es als Imperf. Niph. von חָתַת, Niph. *erschrecken*, daher *Luth.'s* Uebers.: *sie erschrecken kaum einen Augenblick vor der Hölle.* Aber auch die sonst gew. Verbindung von נָחַת mit folgendem מִן oder מִפְּנֵי (s. die WBB. unt. חָתַת) spricht gegen diese Erklärung. בְּרֶגַע] *in einem Augenblicke*, d. i. schnell und leicht. Euthanasie vollendet das Glück so mancher Frevler. Gegensätze zu 15, 32. 18, 13. — V. 14. ויאמרו] *und dabei sprechen sie* u. s. w.; vgl. *Ew.* §. 332 a. Die Rede der Frevler geht auch noch V. 15. fort. — V. 15. פָּגַע בְּ in gutem Sinne, einen *bittend* angehen, hier: zu Gott beten. — V. 16. *Siehe, ist nicht in ihrer Hand ihr Glück?*] d. h. tragen sie es nicht mit sich, geleitet es sie nicht überall hin? הֵן] wie 41, 1.; vor לֹא fehlt הֲ, wie 2, 10. 14, 16. בידם] = עִמָּם oder אִתָּם. ביד steht zunächst von dem, was man bei sich führt oder besitzt, 1 Mos. 43, 12. 15. u. ö. טוּב = טוֹב V. 13. Fasst man den Satz nicht fragend, sondern verneinend, so ist der Sinn: *siehe, nicht in ihrer Hand* (sondern in einer höheren) *ist ihr Glück*, nicht sie sind es, die sich dieses Glück schaffen, sondern Gott ist's, der es ihnen verleiht, und ביד bedeutet: *in der Gewalt*, so z. B. *Umbr.* Aber der Zusammenhang mit V. 17. spricht für die erstere Erklärung. Wenn *Ew.* glaubt, Hiob wolle sagen: die Frevler geniessen bei all' ihrem äusseren Wohlergehen doch nicht das *wahre* Glück, so passt diess nicht zu 22, 24 f., nach welcher Stelle Hiob erst von Eliphas belehrt wird, dass das wahre Glück nicht in äusseren Dingen zu suchen sei. — Das 2. Gl. enthält eine Zwischenbemerkung, durch welche Hiob jeden Verdacht, als könnte er sich um des beneidenswerthen Looses der Frevler willen etwa mit ihren *Grundsätzen* (V. 14. 15.) aussöhnen, von sich ablehnt: *der Frevler Rath ist fern von mir!* wahrsch. eine Formel des Abscheues, ähnl. wie חָלִילָה לִּי. עֵצָה wie Ps. 1, 1. רחקה steht indicativisch, nicht optativisch*). — V. 17. schliesst sich an die Frage des 16. V. an: siehe, tragen sie nicht in ihrer Hand ihr Glück? oder sagt mir doch, wie oft das von euch behauptete Gegentheil stattfinde! Der Gedanke dieser, auch noch V. 18. fortgehenden Frage wird theilweise mit den eigenen Worten der Freunde selbst ausgedrückt; zum 1. Gl. des Verses vgl. 18, 5., zum 2. 18, 12., zum 3. 20, 29. כמה] hier: *wie oft?* im Sinne von *nicht oft, selten.* חבלים] von חֶבֶל, eig. *Strick*, speciell zum Messen, daher *Messschnur*; metonym. *ein abgemessenes Theil*, hier, wie Ps. 16, 6., *das Erbtheil* = חֵלֶק 20, 29. So *Targ.* Andere (wie *Rosenm.*, *Ges.*, *de Wette*, nach Vorgang von LXX, *Vulg.*): *Schmerzen*, von חֵבֶל, welches aber nur von Geburtsschmerzen (in

---

*) Die oben vorgezogene Erklärung befriedigt auch nicht ganz, und namentlich wird hier die Fragpartikel schwer vermisst. Vielleicht hat der Dichter sagen wollen: gewiss, nicht durch ihre Hand (durch ihr Thun) ist ihr Glück (veranlasst, und umgekehrt) fern ist der Frevler Rath von mir (der ich dennoch so unglücklich bin). Andre fassen das 2. Gl. optativisch; vgl. *Ges.* §. 124, 4. Not. O.

unserem Buche 39, 3.), nirgends von Schmerzen überhaupt gebraucht vorkommt. — V. 18. יהיו] an כַּמָּה des vorigen Verses anzuschliessen. גָּנַב hier, wie 27, 20., *wegraffen, davontragen.* — V. 19. Das 1. Gl. ist als Satz zu fassen, welchen die Freunde aufstellen, wenn sie zuzugeben genöthigt werden, dass die Erfahrung allerdings ihre Theorie vom Schicksale des Frevlers häufig Lügen strafe. Zusammenhang: freilich ihr sagt: wenn nicht er selbst, der Frevler, so ärnten doch wenigstens seine Söhne den Lohn seiner Thaten. Beziehung auf 20, 10. 5, 4. אונו] von אָוֶן *Unheil.* Im 2. Gl. und V. 20 f. zeigt Hiob, dass mit einem solchen Aushülfesatz die göttliche Gerechtigkeit durchaus nicht gerechtfertigt, das Räthsel in der Weltordnung nicht im Mindesten gelöst sei; die Gerechtigkeit Gottes erfordere vielmehr, dass der Frevler an sich selbst den Lohn seiner Thaten erfahre, da ihn ja im Grabe weder Glück noch Unglück der Seinigen berühre. Subj. zu ישלם ist Gott, zu וידע der Frevler: *ihm sollte er vergelten, auf dass er's erfahre!* יָדַע *experiri*, wie Jes. 9, 8. Ez. 25, 14. — V. 20. יראו und ישתה als Jussiv, wie vorher יְשַׁלֵּם: *er selbst* — nicht seine Nachkommen — *sollte Zeuge sein seines Unterganges!* — V. 21. חֵפֶץ hier, wie 22, 3., in der späteren Bedeutung *Angelegenheit, Sorge, πρᾶγμα.* אחריו] *hinter ihm her,* d. i. nach seinem Tode. Das 2. Gl. ist ein Zustandssatz: *und wenn seiner Monde Zahl verloost ist,* d. h. wenn ihm keiner mehr zufällt, wenn sie alle abgelaufen sind. חֻצָּצוּ (der Plur. nach מִסְפַּר, wie 15, 20.), von חָצַץ, wahrsch. Denominat. von חֵץ *Pfeil,* daher eig.: *Pfeile schütteln,* dann: *loosen, verloosen.* Die Sitte, mit farbigen oder beschriebenen Pfeilen zu loosen, dem Loosen mit Stäben verwandt, war den Hebräern wenigstens von den benachbarten Chaldäern her bekannt, s. Ez. 21, 21. (26.); auch bei den Arabern und Persern in der alten Zeit findet sie sich, und in den Sprachen dieser beiden Völker sind die beiden Bedeutungen *Pfeil* und *Loos* in demselben Worte vereinigt. S. *Jahn* Archäol. III. S. 469., *Pet. v. Bohlen* in Rosenm.'s bibl.-exeget. Repert. I. S. 108. Die alten Verss. nehmen חָצַץ in der Bedeutung von חָצָה, daher die gew. Erklärung: *wenn die Zahl seiner Monde* (ihm) *zugetheilt ist* (*Schär., Rosenm., Ges., de Wette* u. A.); aber חָצָה bedeutet: *etwas theilen in zwei Hälften* (40, 30.), nicht: *vertheilen, zutheilen**). Sachparallele: 14, 21 f. — V. 22. *Gott will man das Wissen lehren, ihn, der doch die Höchsten richtet?*] Das scheinen in der That die Freunde zu thun; denn indem sie beharrlich an dem Satze festhalten, dass nach dem ewigen Gesetze der göttlichen Welt-

*) Der Zusammenhang lässt für חצצו den Sinn von *vollendet sein* wünschen, der auch durch die oben vorgezogene Erkl. gewonnen wird, aber auf eine gezwungene und wenig überzeugende Weise. Das blosse *zugetheilt sein* kann nicht befriedigen, obgleich dasjenige, was oben gegen die Vergleichung von חצץ mit חצה gesagt ist, nicht ganz zutrifft und gerade in der angeführten Stelle 40, 30. von einem Theilen in zwei Hälften nicht die Rede sein kann. O.

ordnung den Frevler früher oder später die Strafe erreiche, sowie hinwieder der Fromme stets den Lohn seiner Frömmigkeit empfange, und es dagegen nicht zugeben wollen, dass so häufig auch die umgekehrte Ordnung angetroffen werde, muss es einem fast vorkommen, als wollten sie eine genauere Kenntniss der Weltordnung ansprechen, als der Schöpfer selbst, so dass dieser von ihnen erst zu lernen hätte, wie er denn eigentlich die Dinge in seiner Welt geordnet habe. Welches Unterfangen, sich so gleichsam zum Lehrer Gottes aufwerfen zu wollen, Gottes, der selbst der höheren Geister Schicksale geordnet hat! לאל steht mit Nachdruck voran, לְ ist Objectsbezeichnung, wie 5, 2. ילמד ohne formelle Beziehung auf eine bestimmte Person, gemeint aber sind die Freunde. והוא וגו'] Zustandssatz. רמים, eig. *die Hohen,* hier: die in der Höhe Wohnenden, d. i. die himmlischen Wesen, dieselben, welche oben קְדֹשִׁים, עֲבָדִים, מַלְאָכִים genannt waren. שָׁפַט *richten,* d. h. hier: als allgemeiner Weltenrichter ihr Schicksal bestimmen, vgl. 22, 13.*). — V. 23. Nein, fährt Hiob fort, die Weltordnung ist vielmehr diese. Er schildert sie nun in kurzen Sätzen und nach beiden Seiten hin, deren jede durch זה eingeleitet ist. זה] der Eine, bei welchem Hiob vorzugsweise an den Frevler denkt. בעצם תמו] עֶצֶם mit folg. Genit. wird im Hebr. so gebraucht, dass es, wie das etymologisch damit zusammentreffende *leibhaftig*, das Pron. *selbst* umschreibt: *im leibhaftigen Wohlsein,* d. h. im Wohlsein selbst, mitten darin. תֹּם hier nicht in sittlicher, sondern in sinnlicher Bedeutung: *Gesundheit, Wohlbefinden* = מְתֹם Ps. 38, 4. 8. שלאנן] nur hier, = שַׁאֲנָן**). — V. 24. עטיניו] ἅπ. λεγ., entweder: *seine Heerdenplätze,* nach dem Arab. (s. die WBB.), oder: *seine Gefässe,* nach dem Chald., wo מַעְטָן ein Gefäss zur Aufbewahrung von Oliven bedeutet. Unsicherer, aber dem Parallelismus angemessener, ist die Erklärung von LXX, *Vulg., Syr.: seine Seiten,* nach dem chald. עִטְמָא, so dass im Folgenden חֵלֶב zu lesen wäre statt חָלָב: *seine Seiten sind voll Schmeer.* ישקה] *es wird getränkt, bewässert,* d. h. erfrischt, gestärkt; von einem Garten hergenommener Ausdruck, zu welchem Jes. 58, 11. zu vergleichen. Beziehung auf 20, 11. — V. 25. וזה] der Andere, welcher so häufig ein Frommer ist. אָכַל בְּ eig. *etwas anessen, anbeissen,* daher *etwas kosten.* — V. 26. Wird etwa dieser, der sein ganzes Leben hindurch unverschuldet leiden musste, im Tode entschädigt? . . . Nichts weniger! Gleich jenem modert er im Staube, *omnes una manet nox.* — V. 27. מזמות עלי תחמסו] *die bösen Gedanken, (mit denen) ihr mir so grosses Unrecht anthut, mich so schwer beleidigt.* Die Freunde sagen es bis dahin dem Hiob nicht mit dürren Worten heraus, dass er ein Frevler sei, und dass desswegen ihn solches Unglück getroffen habe;

*) Anders *Hahn: aber er wird die Uebermüthigen richten;* was vielleicht den Vorzug verdient. O.

**) Wahrscheinlich ist שלאנן nur Schreibfehler, veranlasst durch das benachbarte שליו. O.

aber sie legen ihm durch das rücksichtslose Festhalten an ihrem Satze und durch die Art seiner Ausführung die Anwendung auf ihn selbst so nahe, dass er die bösen Gedanken ihres Herzens vollkommen durchschaut, und es wohl merkt, wie die versteckte Beweisführung seiner Schuld der Hauptzweck ist, auf den sie es abgesehen haben. — V. 28. enthält die מְזִמּוֹת der Freunde in den Hauptsatz zusammengefasst. *Ihr fragt mich nämlich: wo ist das Zelt des Frevlers*, d. h. ist es nicht mit ihm selbst untergegangen? נדיב] hier, wie sowohl das parallele רשעים, als die Beziehung des Verses auf 15, 34. 18, 21. zeigt, Herrscher in bösem Sinne, Tyrann; ein Fingerzeig für eine spätere Abfassungszeit des Buches; s. d. Einleitg. אהל משכנות רשעים] *das Zelt der Wohnungen der Frevler*, d. h. das von ihnen bewohnte Zelt. Der Plur. משכנות, aus welchem neuere Ausll. ein viele Wohnungen umfassendes Zelt, ein Prachtgezelt aufgebaut haben (dergleichen wenigstens *Burckhardt* keine gesehen hat, denn nach seiner Beschreibung sind die Zelte aller arab. Beduinen, der reichen wie der armen, gleichmässig zu zwei Wohnungen, für die Männer und die Weiber, eingerichtet, a. a. O. S. 29 ff.), ist mit Beziehung auf רשעים gesetzt, so dass, wenn statt dessen רָשָׁע stände, auch אֹהֶל מִשְׁכַּן gesagt wäre, nicht verschieden von dem einfachen אֹהֶל oder מִשְׁכָּן. — V. 29. Zusammenhang: ich verstehe euere Frage wohl; aber habt ihr euch denn nicht bemüht, die Stimme der Erfahrung darüber zu vernehmen? הלא שאלתם] nicht: *nonne interrogastis?* sondern: *an non* (*anne*) *interrogastis?* habt ihr aber *nicht gefragt?* so dass die Negation mit dem Verbo eng zu verbinden ist. עברי דרך] *die des Weges Vorübergehenden*, Klagl. 1, 12., d. h. hier Solche, die Welt und Menschen gesehen haben, gereiste und erfahrene Männer. אתתם] eig.: *ihre Wahrzeichen*, die hier in sprechenden Thatsachen bestehen, welche die Wanderer zu erzählen wissen, daher = ihre Beweise. Uebersetzen lässt sich das 2. Gl. sowohl: *und ihre Beweise wollt ihr nicht anerkennen?* als auch: *und ihr werdet ihre Beweise nicht verkennen!* Der Sprachgebrauch von נכר lässt beide Erklärungen zu, denn obwohl *einen erkennen, anerkennen* die gew. Bedeutung des Hiphil, und dag. *einen nicht kennen, verkennen* die des Piel ist (beide Bedeutungen gehen von dem Begriffe aus: einen als einen Fremden betrachten, fremd finden), so wird doch diese Unterscheidung nicht so streng festgehalten, dass nicht auch das Piel in der Bedeutung des Hiphil gebraucht vorkäme, vgl. 34, 19., dag.: 24, 13. 34, 25. — V. 30. Die Aussage der Wanderer. ליום] לְ von der Zeit: *auf den Tag* = am Tage, vgl. 2 Mos. 8, 19. חָשַׂךְ, wie 33, 18., *verschonen*. עברות] von dem Sing. עֶבְרָה, eig. *Ueberströmungen, Ausbrüche*, z. B. des Zornes Ps. 7, 7., besonders des göttlichen, so hier und 40, 11. יובלו] wozu die Frevler als Subj. zu denken (vgl. Anm. zu V. 10.), hier, wie Jes. 55, 12., absolut gesetzt, so dass der Ort, wohin sie geführt werden, durch den Zusammenhang bestimmt werden muss. Da vom Grabe noch nicht die Rede war, so dürfte, wenn wirklich das *zu Grabe Getragen-*

Ye tell me that from the foundation of the world the wicked have always perished. I tell you that there is not a wayfaring man who could not produce evidence to the contrary.

werden gemeint wäre, der Beisatz לִקְבָרוֹת nicht fehlen, vgl. V. 32. und 10, 19.; denn הוּבַל an sich heisst nicht: *zu Grabe getragen werden*. Der Sinn kann nur dieser sein, dass die Frevler an dem Tage, da der Zorn Jehova's sich über Land und Leute ergiesst, der Todesgefahr, statt darin umzukommen, glücklich *entführt werden*. Jes. a. a. O. steht הוּבַל synonym mit יֻצָּא, und kann auf ähnliche Weise übersetzt werden: *weggeleitet, weggeführt werden*. *Pisc.* und *Ew*: *am Tage, da Zornesfluthen heranfahren*, so dass עברות יובלו Relativsatz, und יובלו für תּוּבַלְנָה gesetzt wäre, wie 3, 24. 16, 22. Andre fassen den Vers als Anführung der bekämpften Ansicht, wie V. 28.: (indem ihr sagt:) *dass zum Tage des Verderbens aufgehoben wird der Böse, sie dem Tage der Zornergüsse werden zugeführt* (*Hahn*). — V. 31. eine Reflexion, welche die erzählenden Wanderer über die angeführte Thatsache machen. Die Pronomina beziehen sich alle auf Gott, denn es ist die Rede davon, dass solche Erscheinungen, wie sehr auch das menschliche Gerechtigkeitsgefühl sich daran stossen möge, nun einmal in dem allmächtigen Willen Gottes ihren Grund haben, gegen welchen Einsprache thun zu wollen, eitel und thöricht sei, vgl. 12, 9. 23, 18. 9, 19. דַּרְכּוֹ, der Weg, welchen Gott geht, wie Ps. 18, 31., hier, in der Leitung des Schicksals der Frevler. הִגִּיד עַל פָּנָיו *in's Angesicht darlegen*, nämlich vorhaltend, das Ungerechte seines Verfahrens nachweisend. והוּא] mit Nachdruck: *Er* (Gott) *hat es gethan*. — V. 32. Rückkehr zu V. 30., indem gesagt wird, was die Wanderer weiter zu erzählen wissen von dem glücklichen Ende so manches Frevlers. והוא geht auf רע V. 30. הובל] hier, wie Ps. 45, 16. Jes. 55, 12., von einem *ehrenvollen* Geleite: *im Zuge wird er getragen*. ועל־גדיש ישקוד] *und über dem Grabe hält er Wache*. Der Todte selbst hält Wache auf seinem Grabe über die Erhaltung seines Andenkens, ist poetische Vorstellung und Ausdruck für: ein Grabmal pflanzt sein Andenken fort. Auch dagegen also, dass, wie zuletzt Bildad behauptet hatte 18, 17., das Gedächtniss der Frevler aus dem Lande schwinde, spricht die Erfahrung, hinweisend auf so manches den Namen eines Frevlers fortpflanzende Denkmal*). גדיש] hier *Grabmal*, eine Bedeutung, welche sowohl in der Etymologie (גָּדַשׁ *aufhäufen*, näml. Steine; die ältesten Grabmäler waren ein Haufe zusammengetragener Steine), als in der Analogie des arab. גָּדַשׁ (جدث), *sepulcrum*, gegründet ist. שָׁקַד עַל, wie Spr. 8, 34. Der von den alten Verss. ausgehenden, neuerlich von *Böttcher* (Proben alttestamentl. Schrifterkl. S. 22 f.) und *Arnh.* wieder aufgenommenen Erklärung: *er ruht, wie ein Wächter auf Garbenschicht*, d. h. so ungestört und behaglich wie ein Solcher, wobei man die gew. Bedeutung von גָּדִישׁ Garbenhaufe (5, 26.) zu retten sucht, als ob der Begriff *Getreide* an die Etymologie des Wortes geknüpft wäre, steht

---

*) Andre, minder gezwungen: *und noch auf dem Grabeshügel hält man Wache*. O.

entgegen, dass שֹׁקֵד nicht ein ruhiges, unthätiges Wachen, gleichsam ein Schlafen anstatt zu wachen, vielmehr das gerade Gegentheil bezeichnet, vgl. Spr. a. a. O. Ps. 127, 1. u. a. — V. 33. רגבי־נחל] *Die Schollen des Thales* sind ihm angenehm, d. i. die Erde drückt ihn nicht, ist ihm leicht*). מָשַׁךְ intrans., wie Richt. 4, 6.: *ihm nach* (seinen Weg) *zieht alle Welt.* לפניו] von der Zeit. Sinn: so glücklich geht häufig der Frevler zur Ruhe ein, dass nun hundert Andere dieselbe Bahn betreten, wie er denn selbst auch schon unzählige Vorgänger hatte. — V. 34. Anwendung des Gesagten auf die Reden der Freunde. הבל] adverb. wie 9, 29. ותשובתיכם] Cas. absol.: *euere Antworten anlangend, übrig bleibt* (nur) *Bosheit,* d. h. wenn man alle diese Thatsachen abzieht von euerem Gerede, so bleibt nichts übrig, als die böse Gesinnung, die ihm zum Grunde liegt (s. zu V. 27.), der Inhalt dagegen ist gänzlich widerlegt.

Drittes Gespräch.

Cap. XXII—XXVIII.

Cap. XXII.

Rede des Eliphas.

Hat Hiob zuletzt, nach früheren, nur *beiläufigen* (z. B. 9, 21 ff. 12, 6.) Andeutungen seiner Zweifel an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung, *offen* die Gedanken seines Herzens dargelegt, und dass er diese Gerechtigkeit durchaus vermisse, endlich ohne Rückhalt bekannt: so kann nun auch Eliphas mit der Sprache nicht länger zurückhalten, und was er und seine beiden Mitstreiter bis dahin nur versteckt dem Hiob zu verstehen gaben, das muss er jetzt, da ein so unumwundenes Bekenntniss des Unglaubens es auf's Neue bestätigt, und er nun zum letzten Male das Wort ergreift, eben so offen heraussagen: dass Hiob ein schwerer Sünder sei. Nachdem er aus der Natur der Sache selbst, nämlich aus Hiobs schweren Leiden, den Beweis für seine Behauptung geführt hat V. 2—4., zählt er ihm die Sünden seines früheren Lebens einzeln auf V. 5—11., führt ihm seine frevelnden Reden über die göttliche Vorsehung zu Gemüthe, Reden, nicht weniger gottlos, als wie sie jene Sünder der Vorzeit ausstiessen, welche das göttliche Strafgericht eilends wegraffte, wie denn auch jetzt Solche, die in ihre Fuss-

---

*) Das *Thal* mag mit Rücksicht auf gewisse, dem Dichter gegenwärtige Oertlichkeiten genannt sein, wie denn z. B. die Thäler um Jerusalem vorzugsweise die Begräbnissplätze der Stadt enthielten. O.

stapfen treten, sicher nichts Besseres zu erwarten haben V. 12—20. Zum Schlusse seiner Reden aber ermahnt er den Hiob nochmals, umzukehren und Busse zu thun, verheisst ihm, dass, wenn nur erst er selbst wieder zu Gott sich gewendet habe, auch sein Glück wiederkehren werde, und zwar jenes höhere, das wahre Glück, welches nicht *aus*geht von den Gütern der Welt, sondern vom inneren Frieden, wohl aber *über*geht auch in den *äusseren* Frieden V. 21—29. So werde Hiob erfahren, wie Gott auch einen Nicht-Schuldlosen, wofern er sich bekehre, ja um dieses Einen willen auch Andere begnadige V. 30.

V. 2. Durch die V. 2—4. vorausgeschickten, sämmtlich verneinenden Fragen bahnt sich El. den Weg zu der Behauptung, mit welcher er V. 5 ff. herausrückt, dass Hiob für schwere Verschuldungen büssen müsse. Er geht von dem Satze aus, welchen Jeder, welchen auch Hiob ihm zugeben muss, dass Gott durch das Thun der Menschen weder gewinne noch verliere, seine Seligkeit weder durch menschliche Tugend erhöht, noch durch menschliche Frevel gefährdet werden könne; woraus die Unmöglichkeit folgt, dass Gott, wenn er den Einen beglücke, den Anderen leiden lasse, von einem eigennützigen Beweggrunde geleitet werde, z. B. um (wie V. 4. besonders hervorgehoben wird) durch Züchtigung des Frevlers eine ihm drohende Gefahr von sich abzuwenden, gleich als hätte er sich vor dem Frevler zu fürchten. Die weitere Folge aber hiervon ist, dass, wenn einer gezüchtigt wird, der Grund davon in ihm selbst liegen muss, mit anderen Worten, dass die Leiden immer als Strafe zu betrachten, also verschuldet seien, und zwar, je grösser dieselben, desto grössere Verschuldung vorhanden sein müsse. Daher dann V. 5. die unmittelbar an Hiob gerichtete Frage. סָכַן, wie 15, 3. 34, 9. 35, 3. כי schliesst sich (wie 5, 2.) an die in der Frage enthaltene Verneinung an: *nein! sondern*. עלימו] Gegensatz zu לאל; da der Nachdruck darauf ruht, so ist, um ein volltönenderes Wort statt des schwachen לו zu erhalten, eine vom 1. Gl. scheinbar verschiedene Constr. des Verbi סָכַן eingetreten; עַל ist näml. hier nach späterem Sprachgebrauche für אֶל gesetzt, wie 31, 5. 9. 33, 27., und von diesem ist לְ nicht verschieden. ־ִימוֹ hier im Sinne von ־ָיו gesetzt. Keine andere Stelle ist so zwingend wie diese, den Missbrauch dieser ursprünglichen Pluralform zur Bezeichnung des Sing. als eine Thatsache anzuerkennen; die Erklärung desselben s. bei *Böttch.* a. a. O. S. 10. *Ew.* §. 247 d. *Rödiger*, in *Ges.* Gr. §. 101, 2. Not. diesen Gebrauch bestreitend, erklärt die Form aus dem Collectivinhalte des Subjects. משכיל] eig.: *der Einsicht hat*, spec. von dem, welcher die דַּעַת יְהוָה, die wahre Einsicht, besitzt und darnach lebt, d. i. der Fromme; ebenso Ps. 14, 2. Sinn: nur für sein eigenes Wohl sorgt der Mensch, wenn er Gott fürchtet. — V. 3. חֵפֶץ, wie 21, 21.: *ist es des Allmächtigen Sache, so dass* er darauf als auf etwas ihm Vortheil Bringendes sehen müsste? Erläuternd ist das folgende, ebenfalls mit לשדי zu verbindende בֶּצַע. תַּתֵּם] Imperf. Hiph. von תָּמַם, steht

/observe the exceeding danger of applying to individuals the sins which belong to the class of which they are members
an analogous misconception to that which led them
/the friends of Job/ to apply the several rules as to Job's [illegible]

für das gew. תָּתֵם; vgl. *Ges.* §. 66, 5. *Ew.* §. 112 e. — V. 4. Die Frage wird nun nach der anderen Seite hin gestellt, näml. ob Gott um seines Vortheiles willen, d. h. um sich vor der Gewalt des Frevlers sicher zu stellen, darauf halten müsse, dass derselbe gezüchtigt werde? המיראתך] Das Suff. ist objectiv zu fassen: *aus Furcht vor dir.* הוֹכִיחַ, wie 5, 17. 13, 10. בּוֹא בַּמִּשְׁפָּט hier wie Ps. 143, 2., *mit einem in's Gericht gehen*, um ihn anzuklagen und verurtheilen zu lassen. — V. 5. Den Schluss, dass, weil kein eigennütziger Beweggrund, ihn zu züchtigen, in Gott denkbar sei, er die Züchtigung selbst verschuldet haben müsse, lässt El. den Hiob selbst ziehen, und geht sofort dazu über, ihm die *Grösse* seiner Verschuldung vorzuhalten. — V. 6. Weil die Leiden so *schwer* auf Hiob liegen, müssen es auch *schwere* Sünden sein, die er begangen hat, und die nun El. bis V. 9. einzeln zu erforschen und aufzuzählen bemüht ist. Natürlich, dass seine Vermuthungen zunächst nach lauter solchen Vergehungen greifen, die im Gefolge von Reichthum und Macht am häufigsten vorzukommen pflegen. תחבל] das Imperf., in welchem die ganze folgende Schilderung fortgeht, in Beziehung auf die Vergangenheit, vgl. 1, 5. חנם] *ohne Ursache*, ohne bei deinem Ueberflusse dazu genöthigt zu sein. עֲרֻמִּים, wie γυμνός, dürftig, arm. הִפְשִׁיט *ausziehen*, näml. um sie als Pfand zu behalten. Solche Härte war nicht nur dem allgemeinen Menschlichkeitsgefühle, sondern auch der ausdrücklichen Vorschrift des positiven Gesetzes entgegen 2 Mos. 22, 25 f. 5 Mos. 24, 10—13. — V. 8. Unter dem אִישׁ זְרוֹעַ und נְשׂוּא פָנִים ist Hiob selbst zu verstehen. Der erste Ausdruck steht als Cas. absol. Sinn: gewaltthätig, indem du deine Uebermacht und dein Ansehen dazu missbrauchtest, Andere von Haus und Hof zu vertreiben, hast du dein Land dir angeeignet. Dasselbe was schon Zophar angedeutet hatte 20, 19 ff. — V. 9. זרעות יתמים] *die Arme der Waisen*, d. h. das, worauf sie sich stützten, ihr Recht; es ist Accus. zu dem Passiv ידכא, nach *Ges.* §. 140, 1. *Ew.* §. 273 b. Was hier דִּכָּא זְרֹעוֹת יְתֹמִים, ist 5 Mos. 24, 17. 27, 19. הִטָּה מִשְׁפַּט יְתֹמִים. Auch den Schutz der Wittwen und Waisen empfahl das Gesetz mit besonderem Nachdruck, und sprach den Fluch aus über ihre Unterdrücker 2 Mos. 22, 21 ff. 5 Mos. a. a. O. — V. 10. פחים] *Schlingen*, bildl. Ausdruck für *Gefahren*; vgl. 18, 8 ff. — V. 11. *Oder siehst du die Finsterniss nicht, und die Wasserfluth, die dich bedeckt?*] d. i. oder solltest du etwa die drohende Gefahr, die dich von allen Seiten umringt, nicht erkennen, und wie deine Sünden dich eilenden Schrittes dem Untergange entgegenführen? Darum rette dich, dieweil es noch Zeit ist! Den letzteren Gedanken deutet El. hier nur an, führt ihn aber V. 21 ff. aus. — Schon die alte *Itala* und *Luth.* fassen die Sätze richtig als *Frage*. Gegen den Sprachgebrauch, weil אוֹ niemals *steigernde* Kraft hat, erklärt *Umbr.*: *ja! Finsterniss, dass du nicht sehen kannst!* תכסך] Relativsatz. *Wasserfluth*, ein in den Psalmen am häufigsten vorkommendes Bild von Todesgefahr; vgl. auch 27, 20. — V. 12. Diesen Sünden aus Hiobs früherem Leben reiht El. sogleich die

neue an, die er durch seine unwürdigen Reden über die göttliche Weltregierung begangen habe. Wenn aber Hiob nur die von den Freunden so hoch gepriesene Gerechtigkeit Gottes in Abrede gestellt, und überall nur ein freies und unbegreifliches Walten der Allmacht wahrzunehmen erklärt hatte, so sieht El. hierin ein Läugnen der göttlichen Vorsehung überhaupt, und schiebt so dem Hiob Gesinnungen und Aeusserungen unter, die er niemals gehegt und gethan hat. Das 1. Gl. wörtl.: *siehe, ist Gott nicht Höhe des Himmels?* d. h. ist er nicht so hoch, als der Himmel selbst? wohnt er nicht in der höchsten Höhe, von wo aus er Alles überschaut, was in seiner Schöpfung vorgeht? — Im 2. Gl. ist der Gedanke mit eingeschlossen: und in dieser unermesslichen, den freiesten Ueberblick über die Erde gewährenden Höhe wohnt Gott! [ראש כוכבים] *das Haupt, der Gipfel der Sterne,* d. i. nach der Construction mit dem Plur. s. v. a. die höchsten Sterne. [כי־רמו] wörtl.: *dass sie hoch sind,* was hier ungefähr denselben Werth hat mit: *wie hoch sie sind!* — V. 13. [ואמרת] Das ו adversat.: *und doch sprichst du.* [מה־ידע] d. i. um nichts, was auf der Erde geschieht, kümmert er sich; יָדַע wie 1 Mos. 39, 6.; שָׁפַט wie 21, 22. — V. 14. Zum 1. Gl. vgl. Klagl. 3, 44. Im 2. liegt der Nachdruck auf שמים, als Gegensatz zu der Erde, denn der Sinn ist: die Räume *des Himmels* durchwandelt Gott, die Erde aber, und was auf ihr vorgeht, bleibt ihm fremd. יִתְהַלָּךְ ganz wie 1 Mos. 3, 8., *lustwandeln.* Auch die Propheten rügen denselben Unglauben Jes. 29, 15. Jer. 23, 23 f. Ez. 8, 12. — V. 15. אֹרַח עולם hier: *der Pfad der Vorzeit,* und zwar nicht wie öfter, z. B. Ps. 139, 24. Jer. 18, 15., in gutem, sondern, wie das 2. Gl. zeigt, in üblem Sinne, der Pfad, den jene *Sünder* der Vorzeit gingen. — V. 16. קֻמְּטוּ nach 16, 8.: *gepackt werden,* hier, mit Einschluss der Folge, *gepackt und weggerafft werden.* [ולא־עת] s. v. a. בְּלֹא־יוֹמוֹ 15, 32. Das 2. Gl. wörtl.: *ein Strom, welcher hingegossen wird,* (ward) *ihre Stätte.* [יוצק] Imperf. Hoph., bildet einen Relativsatz. Vielleicht aber ist יוּצָק zu lesen, eine spätere Form des Part. Pual mit abgestossenem מְ praefix. und aufgehobener Verdoppelung des zweiten Stammbuchstaben, wie יוּקָשׁ Pred. 9, 12., für מְיֻצָּק, מְיֻקָּשׁ *Ew.* §. 169 d.*). — V. 17 Im 2. Gl. Uebergang aus der directen in die indirecte Rede, daher למו, nicht לָנוּ; sie fragen, was ihnen der Allmächtige thun, sei es nun helfen oder schaden könne? Die Ausdrücke, in denen El. jene Sünder der Vorzeit reden lässt, sind der Rede Hiobs 21, 14. 15. zum Theil wörtlich entnommen in der Absicht, ihn über das Schick-

---

*) Der Ausdruck im 2. Gl. ist hart und der oben gewonnene Sinn nicht befriedigend: ihre Stätte, richtiger: *deren Grundfeste ward ein hingegossener Strom,* d. i. in einen solchen verwandelt. Aehnlich *Ew.*: flüssig ward zum Strom ihr fester Grund; wobei jedoch die Accente mehr berücksichtigt sind. Den Sinn, den man erwarten durfte, drückt die *Vulg.* aus: *et fluvius subvertit fundamentum eorum;* aber nicht im Anschlusse an die Worte des Textes, sondern gewiss nur die an sich klaren Ausdrücke כנהר und יסודם unter Berücksichtigung des Zusammenhangs mit einander verbindend. O.

sal Solcher, deren Grundsatz jenes סוּר מִמֶּנּוּ sei, ebenfalls aus der Erfahrung, eines Anderen und Besseren zu belehren. — V. 18. והוא] wie 21, 22., *und Er doch,* eben derselbe, von dem sie nichts wissen wollten, dessen Sorge für die Menschen sie in Abrede stellten — *hatte ihre Häuser gefüllt mit Gütern.* Das 2. Gl.: (*auch ich spreche, wie du:*) *der Frevler Gesinnung ist mir fern!* Absichtlich nimmt El. diese Verwahrungsformel aus der Rede Hiobs (21, 16.) auf, um sie gegen ihn selbst zu kehren, der ja nach V. 15. diesen alten Frevlern es völlig gleich thut*). — V. 19. *Schauen werden's die Gerechten und sich freuen,* näml. dass diejenigen, welche (wie Hiob es thun zu wollen scheint) den Pfad jener Sünder der Vorzeit verfolgen, ein gleiches Schicksal treffen wird. Dieses Obj. zu den ohne Cas. gesetzten Verbis רָאָה und שָׂמַח ist mittelbar im folgenden Vers enthalten. Auch hier eine Anspielung auf Hiobs Aeusserung 17, 8., so dass El. sagen will: nicht sich entsetzen über die Ungerechtigkeit Gottes in der Weltregierung, sondern sich freuen über seine Gerechtigkeit werden die Frommen. Im 2. Gl. geht לָמוֹ auf die vorhergenannten רְשָׁעִים; die Unschuldigen werden spotten des Sturzes derer, die da sprechen: wer kann uns stürzen? (V. 17.) — V. 20. folgt der Ausdruck ihrer Freude und ihres Spottes. אם־לא] im Sinne von הֲלֹא oder הִנֵּה, wie 30, 25., so dass es die Stelle einer Bejahungs- oder Versicherungspartikel vertritt. קימנו] *unser Widersacher, Feind,* nicht im persönlichen, sondern im sittlichen Sinne; die Bösen sind die natürlichen Feinde der Guten. קִים, nur hier vorkommend, Nom. verb. von קוּם, wie רִיק von רוּק, und concret wie dieses, also der Bedeutung nach = קָם. ־ָנוּ ist Pausalform des Suff. ־ֵנוּ, *Ges.* §. 89, 1. Anm. 2. *Ew.* §. 247 f.**). יתרם] eig. *ihr Uebriggelassenes,* d. i. ihre Habe, Güter. אכלה אש] mit Beziehung auf Hiobs Schicksal, wie schon mehrmals, vgl. 15, 34. 18, 15. 20, 26., doch, um dieselbe zu mildern, mit Vertauschung des allzu persönlichen Sing. יִתְרוֹ mit dem allgemeineren Plur. יִתְרָם. — V. 21—30. Ueber den Zusammenhang s. die Inhaltsanzeige. Zuerst der allgemeine Satz in V. 21., dann die Ausführung in V. 22—30. V. 21. Der erste Imperat. steht conditional, der zweite consecutiv, nach *Ges.* §. 127, 2. *Ew.* §. 334 b. הַסְכֵּן עִם *mit einem gute Nachbarschaft halten,* hier s. v. a. Frieden schliessen. עִמּוֹ geht auf Gott. בהם steht wie *μετὰ ταῦτα,* ohne grammat. auf

*) Für V. 17. 18. ziehe ich die von *Hahn* empfohlene Auffassung vor, wornach Eliphas hier die von Hiob ausgeführte Ansicht von der Begünstigung, die den Frevlern von Seiten Gottes zu Theil wird, mit Ironie in seine Widerlegung verwebt: *die da zu Gott sprechen: weg von uns!* (dieselben, in Bezug auf welche du sagst:) „*und was thut denn der Allmächtige ihnen* (*dafür*)? *Er füllt ihre Häuser ja mit Glück! während von mir* (der ich doch so unglücklich bin) *der Rath der Frevler fern ist.*“ Auf diese Weise allein möchte die Anführung der Worte Hiobs 21, 16. (harmonirend mit der Anführung von 21, 14.) einen dem Zusammenhange durchaus angemessenen Sinn geben. V. 19. knüpft dann nach dieser Digression wieder an V. 16. an: die Gerechten schauen, erleben zu ihrer Freude, wie jene hinweggerafft werden. O.

**) Vielleicht ist קימנו nur Schreibfehler für קָמֵינוּ. O.

einen Plur., überhaupt auf ein bestimmtes Nom., sich zu beziehen: *mit diesem, dadurch,* näml. dass du Friede hältst mit Gott; ebenso Jes. 64, 4. תבואתך] welches die Verss. alle als das Nom. תְּבוּאָה *proventus* genommen haben, daher auch in eine kleine Anzahl von MSS. die Lesart תְּבוּאָתְךָ übergegangen ist, ist so gewiss eine Verbalform, als תָּבֹאתָה 5 Mos. 33, 16. und תָּבֹאתִי 1 Sam. 25, 34. Zum Grunde liegt ihr die Jes. 5, 19. vorkommende Form תָּבוֹאָה sog. Imperf. parag., 3. Sing. fem., deren ה sich gleich dem Afformat. des Prät. vor dem hinzutretenden Suff. ךָ in ת verhärtet hat. Eine andere Erklärung dieser Form bei *Ew.* §. 191 c. בּוֹא mit dem Accus. der Pers.: *zu einem kommen, einen treffen,* wie 20, 22.*). טובה] = טוֹב 21, 13. — V. 22. תורה מפיו, d. i. die Belehrung, welche Gott durch mich dir anbieten lässt; vgl. zu 15, 11. — V. 23. תבנה] Nachsatz. בָּנָה, das Eingerissene *wieder aufbauen,* tropisch von der Wiederherstellung des früheren Glückes eines Menschen, Jer. 24, 6. 33, 7. Das 2. Gl. bildet eine Parallele zu dem Vordersatze im 1. Gl., ohne dass ein zweiter Nachsatz folgt oder zu folgen braucht. — V. 24. שית] Imperat. שִׁית עַל עָפָר *etwas auf den Boden legen,* hier von einer Sache gesagt, auf die man keinen Werth mehr legt. Sinn: lass alle äusseren Güter fahren, lege keinen Werth auf ihre Wiedererlangung. בצר, viell. poetischer Ausdruck für כֶּסֶף, wie כֶּתֶם für זָהָב (*Umbr.*); vgl. die WBB. Einen Gegensatz zu בצר bildet צור נחלים, *das Gestein, der Kiesel der Bäche;* indem vor צור die Präp. בְּ tritt, entsteht zugleich ein Wortspiel zwischen בְּצוּר und בֶּצֶר. אופיר] *Ophir* für *Ophir-Gold,* wie

*) Die Punctation schwankt, abgesehen von dem oben angeführten תְּבוּאָתְךָ, zwischen תְּבוֹאָתְךָ und תְּבֹאֶתְךָ; jenes wird als Nomen gelten sollen, dieses als Verbum. Zur Erkl. der Form als Verbalform kann das vollkommen regelrecht gebildete תָּבוֹאָה Jes. 5, 19. (vgl. יָחִישָׁה ebenda) nicht dienen; denn die Meinung, als sei ה in ת verhärtet, ist wissenschaftlich unhaltbar und nirgend fügt sich ein Suffix an das sog. paragogische ָה an. Auch mit תָּבֹאתָה 5 Mos. 33, 16. und תָּבֹאתִי 1 Sam. 25, 34. wird תְּבוֹאָתְךָ schwerlich in eine natürliche Verbindung zu bringen sein, und ich kann mich mit *Ewald's* Ansicht von der Entstehung dieser drei Formen nicht einverstanden erklären. Dieselben scheinen mir vielmehr in dem Grade allen Bildungsgesetzen des semitischen Sprachstammes zu widersprechen, dass ich nicht umhin kann, sie für fehlerhaft zu halten. Auch liegt nahe, zu vermuthen, dass 1 Sam. 25, 34. das benachbarte לקראתי einen Schreibfehler veranlasste statt וַתָּבֹא, und 5 Mos. 33, 16. kann in ähnlicher Weise das kurz vorhergehende תבואת V. 14. Anlass gegeben haben, תבואתה zu schreiben, vielleicht statt תָּבוֹאָה; denn das angehängte ָה wäre hier ganz so gut am Orte wie Jes. 5, 19. Bei unsrer Stelle wüsste ich die Wahrscheinlichkeit einer Corruption nicht nachzuweisen, behalte aber Misstrauen gegen die Möglichkeit einer solchen Verbalform. Es bliebe noch zu erwägen, ob eine Nominalform תְּבוּאָה (denn תְּבוֹאָה wäre ganz ungewöhnlich) im Zusammenhange zulässig erschiene, und da dürfte תְּבוּאָתְךָ טוֹבָה sowohl zu שְׁלֻם, als zu תִּבָּנֶה V. 23. passend gefunden werden und sich auch die Wendung, welche V. 24 f. genommen wird, damit ebensogut vertragen, als mit dem תבנה. Die alten Verss. mögen hiernach Grund genug gehabt haben, dabei stehen zu bleiben und eine Verbalform, wie die oben supponirte, nicht anzuerkennen. O.

Amos 3, 12. דַּמֶּשֶׁק für *Damascus-Zeug*, *Damast*. Die Lesarten ישית und כצור, welche sich neben den gewöhnlichen in einer Anzahl MSS. finden und auch von *Vulg.* ausgedrückt werden, beruhen auf einem Missverstand der Stelle; denn dass der Sinn nicht sein könne: *wenn du entfernst —, so wird er dir legen auf den Boden das Silber, und wie der Bäche Kiesel* (d. h. in so grosser Menge) *Ophir-Gold*, zeigt der folgende Vers*). — V. 25. בצרים] sind Stücke בֶּצֶר. תועפות] war schon den alten Ueberss. unverständlich, die es auf die verschiedentste Weise wiedergeben. Ps. 95, 4. kommt תּוֹעֲפוֹת הָרִים vor, was man gew. übersetzt: *Reichthum* oder *Schätze der Berge*, und das parallele מֶחְקְרֵי־אָרֶץ macht diese Erklärung (deren Begründung bei *Ges.* Lex. man.) sehr wahrscheinlich. Nur sollte man hier umgekehrt תּוֹעֲפוֹת כֶּסֶף erwarten, denn כֶּסֶף תּוֹעָפוֹת kann nicht heissen: *Schätze von Silber*, sondern heisst: *Silber der Schätze*. Es ist jedoch nicht nothwendig, dass תועפות von כסף abhängiger Genit. sei, und vielmehr zu übersetzen: *er ist Silber — Schätze dir*, d. h. er macht dein Silber, deine Schätze aus. Andere, ferner liegende Erklärungen s. bei *Ges.* Lex. man. und *de Wette* zu Ps. 95, 4. — Die Umkehr, welche El. dem Hiob empfiehlt, soll mit dem Vertrauen und der Liebe zu Gott beginnen. *Diese* zu erlangen, nicht aber den Wiederbesitz der verlorenen Güter, soll Hiobs erstes und höchstes Bestreben sein. Hat er sich jenes angeeignet, so hat er das wahre, das innere Glück gefunden, welches das äussere reichlich ersetzt, wiewohl auch dieses von selbst hinzukommen wird. So enthält diese Stelle den Typus der neutestamentl. Lehre: *suchet zum ersten das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit* u. s. w. Matth. 6, 33. — V. 26. Begründung des 25. V. על־שדי תתענג] näml. als deines Wohlthäters. — V. 27. ונדריך תשלם] *und du wirst deine Gelübde lösen*, d. h. dasjenige thun, was du, wenn Gott dein Gebet erhören werde, zu thun gelobt hast, du wirst ihm deine Dankopfer darbringen können für die Erhörung deines Gebetes. — V. 28. גָּזַר hier nach späterem Sprachgebrauche: *bestimmen*, *beschliessen*. אמר] = דָּבָר, *eine Sache*, *etwas*. קום *erstehen*, d. i. verwirklicht werden; deinen Wünschen wird der Erfolg entsprechen. — V. 29. veranschaulicht das V. 28. Gesagte an einem Beispiele: *kommt Erniedrigung, dann sprichst du: Erhebung!* Zu השפילו kann entweder das vorhergehende דְּרָכֶיךָ als Subj. gedacht werden: *wenn deine Wege niederdrücken, zu Boden drücken*, wie in deiner jetzigen Lage; oder die 3. Pers. Plur. steht als Ausdruck des unbestimmten Subjects: *wenn man niederdrückt, niedrig, demüthigend behandelt;* der Accus. der Pers. *dich* ergänzt sich aus dem Zusammenhange. ותאמר] näml., dich im Gebete an Gott wendend; das Vav der Folge, wie z. B. 4, 5. גוה

*) Statt שִׁית hätte man eher הַשְׁלֵךְ erwarten sollen, als Ausdruck für den oben angedeuteten Sinn, zu welchem auch im 2. Gl. וּכְצוּר besser passen würde als וּבְצוּר: *wirf weg auf den Boden dein Silber (?) und wie Bachkiesel dein Gold.* O.

(syncopirt aus גַּאֲוָה — גֵּוָה) ist ein solches ausgesprochenes אֹמֶר des 28. V.; die Verwirklichung desselben (קום) drückt sofort das 2. Gl. aus. שח עינים] nach dem Zusammenhange nicht: der Demüthige, sondern: *der Gedemüthigte* = שָׁפָל. Subj. zu יושיע ist Gott; ebenso zum folgenden ימלט. — V. 30. אי־נקי] eine Verbindung wie sonst mit לֹא (vgl. zu 8, 11.), *der Nicht-Schuldlose*, d. i. der Schuldige, wobei El. zunächst an Hiob selbst denkt. Subj. zu נמלט ist der אי־נקי, hier aber als ein von Hiob Verschiedener gedacht; gemeint also ist irgend ein anderer Schuldiger. In כפיך geht das Suff. auf Hiob; *Reinheit deiner Hände* d. i. dein frommes Thun, deine Frömmigkeit. Sinn: ist Gott dir das Höchste, vertraust du ihm ganz und gar, so wirst du, zunächst an dir selbst erfahren, dass er sich auch eines Nicht-Schuldlosen huldreich annimmt (womit El. zugleich den Hiob nochmals an seine Schuld erinnert); aber auch so wirst du deine Liebe zu ihm belohnt sehen, dass er um deiner, des Bekehrten willen, auch andere Sünder vom Untergange rettet und sie begnadigt. Prophetisch, wenngleich unbewusst, spricht El. in diesen letzten Worten aus, was der Ausgang der Geschichte an ihm selbst erfüllt werden lässt 42, 8. *Umbr.*, in dieser Erklärung „eine dem Geiste des Vf. fremde" Idee findend, fasst die letzten Worte als Apostrophe an Gott: *gerettet wird er* (der Schuldige) *durch die Reinheit d e i n e r Hände!* Aber 1) die Idee, dass Gott um des Gerechten willen dem Ungerechten Gnade zu Theil werden lasse, ist auch 42, 8. unzweifelhaft ausgesprochen; 2) der Ausdruck *Reinheit der Hände* kommt nirgends von Gott gebraucht vor, sondern stets vom Thun der Menschen, vgl. 9, 30. 16, 17. 17, 9. Ps. 18, 21. 24, 4.*). — So endigt El. seine letzte Rede auf dieselbe Weise ermahnend und verheissend, wie oben Cap. V. seine erste.

Cap. XXIII. XXIV.

Hiobs Antwort.

Gedankengang: Des Eliphas harte Beschuldigungen machen in Hiob zunächst auf's Neue den Wunsch rege, vor Gott hintreten und sich gegen dieselben vertheidigen zu können V. 2 — 5.; wobei er freilich sich nicht anmaasst, in einen Rechtsstreit mit dem allmächtigen Weltherrscher sich einlassen zu wollen (vgl. 9, 2.), vielmehr nur diess verlangt, dass Gott wie ein menschlicher Richter seine Vertheidigung ruhig anhören möge; überzeugt, dass, wenn diess geschähe, der Richter ihn ein für alle Mal von solcher Schuld frei spräche V. 6. 7. — Aber wie er den Wunsch ausgesprochen, erkennt er auch, durch seine bisherigen Erfahrungen belehrt, das Eitele desselben; denn wo soll er Gott finden? überall ja entzieht er sich

---

*) V. 29. 30. ist die Rede so kurz und hart, dass ein sicheres Verständniss schwer zu gewinnen ist, wie denn auch die Ansichten der Ausleger weit aus einander gehen. Jedenfalls aber wird man bei dem אי־נקי nicht im 1. Gl. an Hiob, und im 2. an einen anderen Schuldigen denken dürfen, sondern in beiden nur an letzteren. O.

ihm, und offenbar absichtlich, näml. eben um seine Unschuld, die er wohl kennt, nicht bezeugen zu müssen V. 8—12. Hat Gott es *also* gegen ihn beschlossen, wer vermöchte ihn anderen Sinnes zu machen? V. 13. Aber eben der Gedanke, einem so dunklen Rathschlusse rettungslos anheimgefallen zu sein, ist's, der Hiob mit Schauder erfüllt, und hierin, nicht in seinen Leiden, wie gross immerhin auch diese sein mögen, ist der Grund seiner gänzlichen Verzagtheit zu suchen V. 14—17. — Unter diesen Betrachtungen und Geständnissen verliert Hiobs Rede unvermerkt ihre ursprüngliche Beziehung auf des El. letzten Angriff, und geht von dem Räthsel, unter welchem der Redende selbst leidet, Cap. XXIV. auf jenes andere, schon Cap. XXI. besprochene über, dass für die Bösen keine Tage der Strafe aufgespart scheinen, und die Frommen Gott niemals über die Sünder Gericht halten sehen 24, 1. Da sieht man Tyrannen fremdes Eigenthum an sich reissen, und den Armen in's Elend hinausstossen, Wittwen und Waisen grausam bedrücken, ihre Schuldner für ihre Dienste gebrauchen und dabei darben lassen; es ertönt der Gemisshandelten Nothruf — doch keine Hülfe! V. 2—12. Dort treiben die Kinder der Finsterniss, Mörder, Ehebrecher, Diebe, im Dunkeln ihr Werk V. 13—16. Und welches ist aller dieser Frevler Loos? „Schnelle Vertilgung, Verfluchung von Mitwelt und Nachwelt?" V. 17—21. — Ja wohl! das gerade Gegentheil. Gottes Arm hält die Tyrannen, aus Todesgefahren erstehen sie wieder, sein Auge wacht über sie! Ihr Ende — ganz das gewöhnliche: in späten Jahren ein leichter Tod V. 22—24. Wohlan, man führe den Gegenbeweis, wenn es anders ist! V. 25.

Cap. XXIII. V. 2. *Auch jetzt noch ist Aufruhr meine Klage, da doch mein Schlag hemmt mein Seufzen*] d. h. noch immer (vgl. des El. Vorwurf 22, 15. mit dem früheren 15, 25 f.) werden mir meine Klagen als Widerspänstigkeit gegen Gott ausgelegt; und doch, wie sehr mässigt der Schmerz den Ausbruch derselben, wie manchen Seufzer zwingt er mich zu unterdrücken, wie manches Wort der Klage muss ich vor Schmerz zurückhalten! מרי] *Widerspänstigkeit, Empörung*, Nom. verb. von מָרָה. Es ist kein Grund vorhanden, von dieser Bedeutung, welche das Wort überall hat, wo es vorkommt, abzugehen und es mit מַר 3, 20. 7, 11. u. a. zu identificiren, wie die alten Verss. und die meisten neueren Ausll. thun. Das 2. Gl. ist ein Untersatz, dem Hauptsatze hier, wie 29, 24., ohne Copula untergeordnet. ידי] wofür die LXX u. *Syr.* יָדוֹ ausdrücken, das Suff. missverstehend, welches, wie V. 14., in objectivem oder passivem Sinne zu nehmen ist: *meine Hand*, d. i. die ich an mir erfahre, die mich schlagende Hand Gottes, vgl. 13, 21. 19, 21.*). כבדה על־אנחתי] *sie drückt* wie eine Last *auf meine Seufzer*, d. i. unterdrückt, hemmt dieselben. כָּבֵד עַל, auf etwas lasten, etwas niederdrücken; ebenso 33, 7. — V. 3. *O dass ich wüsste ihn* (Gott)

*) Nach meiner Ansicht trifft die LXX und den *Syr.* kein Tadel, weil es ihnen nicht einleuchtete, *meine Hand* sei s. v. a. *seine* (mich bedrückende)

zu finden u. s. w.] eig.: *ihn wüsste und fände;* denn das Pron. ־ֵהוּ gehört zu beiden Verbis *). אבוא] ebenfalls an מִי־יִתֵּן anzuschliessen. תְּכוּנָה hier s. v. a. כִּסֵּא. — V. 4. Zum 1. Gl. vgl. 13, 18. תּוֹכָחֹת hier *Rechtfertigung*, *Vertheidigung*; vgl. zu 13, 3. — V. 5. יעננו] Relativsatz: erfahren möcht' ich die Worte, die er mir auf meine Rechtfertigung erwiederte. — V. 6. Hiob giebt sich selbst von seinem Wunsche nähere Rechenschaft. Denn kaum hat er ihn ausgesprochen, so ängstigt ihn auch wieder (vgl. oben 9, 34. 13, 21.) der Gedanke an die niederbeugende Majestät des Richters, vor welchen er hintreten will, und er fragt sich selbst, ob er sich auch alles dessen bewusst sei, was die Erfüllung seines Wunsches zur Folge haben könnte; ob, wenn ihm Gott in der Fülle seiner Majestät, und angethan mit allen Zeichen seiner Allmacht (wie er z. B. in den Theophanien geschildert wird) erschiene und zum Rechtsstreite sich mit ihm einliesse, er jetzt sich stark genug fühlte, den Anblick zu ertragen und seine Sache zu vertheidigen, ob daher wirklich diess der Sinn seines Wunsches sei? Die Antwort auf diese Frage giebt er sich im 2. Gl. Zu übersetzen ist daher *nicht: würde er mit Machtfülle gegen mich streiten? Nein, er würde Acht haben auf mich!* (denn eine solche Zuversicht würde jener in den angeff. Parallelstellen ausgesprochenen natürlichen Furcht vor der Majestät Gottes widersprechen), sondern: *soll er aber — streiten?* (kann ich diess wünschen? Nein!) *Nur Acht haben möge er auf mich!* אך ist mit ישים בי zu verbinden, vgl. 16, 7., und שִׂים בְּ entgegengesetzt dem רִיב עִם, Ersteres: *Jemand, der seine Sache darlegt, beachten,* seine Darlegung ruhig anhören = פָּנָה בְּ 6, 28., vgl. Anm. zu 4, 20. 24, 12.; Letzteres: *sich in einen Rechtsstreit mit einem einlassen,* worin natürlich der Mensch Gott gegenüber den Kürzeren ziehen müsste. — V. 7. Wörtl.: *dann ist es ein Rechtschaffener, der mit ihm rechtet,* d. h. dann, wenn ich vor ihm, wie vor meines Gleichen, furchtlos meine Sache darlegen könnte, würde Gott erkennen, dass ein יָשָׁר (vgl. 1, 1.) vor ihm stände. Dass nicht רִיב wiederholt, sondern statt dessen der Ausdruck נוכח (Niph. von הוֹכִיחַ) gewählt ist, deutet auf eine Verschiedenheit des Begriffes hin. Und wirklich muss nach dem Zusammenhange der Begriff des *Rechtens* hier so gefasst werden, dass dasselbe auf der einen Seite im Darlegen der Sache, auf der anderen im ruhigen Anhören ohne einschüchternde Zwischenreden besteht. An sich aber

Hand. Diese Art passivischer Auffassung darf man vernünftiger Weise nicht zulassen, während ein Fehler im Texte nicht häufig so leicht zu verbessern ist wie hier. Was aber die Verbindung mit dem 1. Gl. anbetrifft, so würde die oben statuirte Auslassung der Conj. וְ vor ידי sehr hart sein. Man verbinde lieber so: *auch jetzt noch ist meine Klage Widerspänstigkeit* (d. h. widerspänstig, keineswegs ergeben; natürlich, denn) *seine Hand lastet schwer auf meinem Seufzen* (zwingt mich zu lautester, unwilligster Klage). O.

*) Richtiger möchte diese Auffassung sein: *o dass ich wüsste,* verstände (vgl. 32, 22.; das Perf. nach *Ew.* §. 135 b.), *ihn zu finden;* wo dann das Suff. nur zu dem letzten, von ידעתי abhängenden und durch וְ untergeordneten Verbum gehört. O.

ist נֹכָח nicht verschieden von רִיב, vgl. Jes. 1, 18. — Das 2. Gl.: *und auf immer entkäm' ich meinem Richter*, d. h. als ein יָשָׁר erkannt, würd' ich ein für alle Mal von meinem Richter freigesprochen werden. Ueber פִּלֵּט vgl. zu 20, 20. — V. 8. Zusammenhang: aber mein Wunsch ist vergeblich; denn wo soll ich Gott finden? — V. 9. *Zur Linken sein Schaffen, ich schau' es nicht*] d. h. wenn er im Süden schafft, weilt, so schau' ich es nicht. So schon LXX.: *ἀριστερὰ ποιήσαντος αὐτοῦ καὶ οὐ κατέσχον*. Ueber diese Bedeutung von עָשָׂה vgl. *Ges.* Lex. man. unt. d. W. 2 g. Das parallele עָטַף nöthigt hier so wenig zu der Bedeutung *sich verhüllen* (*Umbr.* u. A.) als Am. 5, 8. בְּ in בַּעֲשֹׂתוֹ ist mit אָחַז (Imperf. apoc. Kal von חָזָה) zu verbinden. Das Imperf. apoc. wie 13, 27. 18, 12.; ebenso V. 11. u. 24, 14. — V. 10. Ursache, warum sich nach Hiobs Gedanken Gott nirgends finden lässt: weil er Hiobs Unschuld wohl kennt, und in Folge dessen, wenn dieser vor ihm erschiene, ihn lossprechen und von seinen Leiden befreien müsste, was er nun aber einmal nicht will, vgl. V. 13 f. כִּי] causal. דֶּרֶךְ עִמָּדִי] *den Weg* d. h. *den Wandel bei mir*, den ich immerfort innehalte. בְּחָנַנִי] Bedingungssatz. Die Beweisführung für das כַּזָּהָב אֵצֵא folgt V. 11. u. 12. — V. 11. *An seinem Schritte hielt fest mein Fuss*] d. i. ich folgte immer genau seinen Fussstapfen, bildlich, wie unser: ich hielt ihn immerdar vor Augen. אָט] Imperf. apoc. Hiph. von נָטָה, mit gleicher Geltung wie V. 12. die vollere Form אָמִישׁ. Das Hiphil in intrans. Sinne gebraucht, wie unser *ablenken*. — V. 12. Zur Constr. des 1. Gl. vgl. zu 4, 6. Das 2. Gl. wörtlich: *und vor meinem Gesetze wahrt' ich die Worte seines Mundes*, d. i. ich entzog die letzteren dem möglichen Uebergewicht des ersteren, ich wachte darüber, dass nicht mein Gesetz in mir den Sieg davontrüge über das göttliche. צָפַן mit מִן: *vor etwas verbergen, schützen*, vgl. Ps. 27, 5. und עָלַם 28, 21.*). חֻקִּי] *mein Gesetz*, d. i. welches von mir ausgeht, im Gegensatz des göttlichen (der אִמְרֵי פִיו), und gegen dieses ankämpfend, widerstrebend, also dasselbe, was Paulus Röm. 7, 23. ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσί μου nennt. Anders V. 14. — V. 13. וְהוּא בְאֶחָד] *aber er* (*bleibt*) *auf Einem*, ist Eines und unveränderlichen Sinnes, d. h. im Zusammenhange: aber er hat nun einmal bei sich beschlossen, auf diesen meinen Wandel keine Rücksicht zu nehmen: *und wer will ihn anderen Sinnes machen? Er hegt einen Wunsch, und dann führt er ihn aus*; vgl. 9, 12. — V. 14. *Ja ausführen* (zu Ende bringen) *wird er auch das, was er über mich beschlossen*. כִּי] affirmat. חֻקִּי] mit pass. Suff., das mir Bestimmte, über mich Verhängte. כָּהֵנָּה] dergleichen Verhängnisse, wie das meine. רַבּוֹת עִמּוֹ] noch viele sind in des Allmächtigen Rathe beschlossen. עִם, wie 9, 35. —

*) Einfacher Andere: *und mehr als mein (eigenes) Gesetz bewahrte ich die Worte seines Mundes*; צָפַן in dem Sinne von שָׁמַר. Da jedoch dieser Gebrauch des Verbi sich sonst nicht nachweisen lässt, so mögen vielleicht die LXX Recht haben, wenn sie בְּחֵקִי statt מֵחֻקִּי ausdrücken: *ἐν δὲ κόλπῳ μου ἔκρυψα ῥήματα αὐτοῦ*. O.

V. 15. [על־כן] d. h. wegen dieser Unwandelbarkeit seines Sinnes, weil ich weiss, dass er auch an mir seinen Rathschluss unwiderruflich vollziehen wird. [מפניו] *vor ihm*, Bezeichnung der Person Gottes, wie מִפָּנַי V. 17. Bezeichnung seiner (Hiobs) eigenen Person. [אתבונן] *ich erwäge es*, näml. diese Unbeugsamkeit seines Willens, in welche ich mich ergeben muss. — V. 16. [הרך] Hiph. von רָכַךְ; über Patach in der letzten Sylbe s. *Ges.* §. 66. Anm. 6. — V. 17. enthält zunächst eine nähere Erklärung von V. 15. 16., zugleich aber liegt darin eine abweisende Antwort auf des El. Frage 22, 11., und zwar mit Aufnahme einzelner Ausdrücke derselben, näml. חֹשֶׁךְ und כִּסָּה. ***Denn nicht verstumm' ich ob dem Dunkel und ob mir selbst, dass mich Finsterniss decket*** (eig. und ob meinem Antlitze, welches Finsterniss deckt). נִצְמַת hier in seiner urspr. Bedeutung: *zum Schweigen gebracht werden, verstummen*, näml. vor Verzagtheit; abgeleitet von dieser ist die Bedeutung, in der das Wort 6, 17. vorkam. [מפני־חשך] Gegensatz zu מִפָּנָיו des 15. V., sowie im 2. Gl. das sich ebenfalls an לא נצמתי anschliessende מפני Gegensatz ist zu מִפָּנָיו des 15. V. כסה־אפל ist Relativsatz: *mein Antlitz, welches Finsterniss deckt;* die Richtigkeit dieser Erklärung erhellt aus den Worten des El. 22, 11., auf welche Hiob anspielt, שִׁפְעַת־מַיִם תְּכַסֶּךָּ. Sinn: was mir allen Muth bricht, was die eigentliche Quelle meiner gänzlichen Verzagtheit, das ist nicht die mich verhüllende Finsterniss, mein Elend als solches; nicht die Betrachtung meiner selbst, dieser Leidensgestalt, erfüllt mich mit Schauder, sondern der Gedanke an Gott, der Gedanke, einem von ihm beschlossenen Verhängnisse anheimgefallen zu sein (vgl. V. 14.), dessen Ursache und Zweck ich mir nicht zu erklären, dessen Gerechtigkeit ich nicht zu erkennen vermag. Vgl. die ähnliche Aeusserung 21, 6.*).

Cap. XXIV. V. 1. Das räthselhafte Verhängniss, welchem er selbst, ein sich unschuldig Wissender, anheimgefallen ist, führt den Hiob wieder auf die Betrachtung des entgegengesetzten Räthsels, dass nämlich die Bösen auf Erden so ganz ungestört ihr Wesen treiben, jegliche Unthat gegen die Frommen verüben dürfen, ungestraft, und ohne dass Gott nur darauf zu achten scheint; so dass man wohl die Frage aufwerfen kann: wie es denn komme, dass für die Bösen im Rathe Gottes keine Tage der Strafe aufgespart seien, und dass die Frommen die verheissenen Tage des göttlichen Gerichtes niemals schauen sollen? Mit dieser Frage beginnt hier die Fortsetzung der Rede Hiobs. Wörtl.: *warum werden von dem Allmächtigen nicht aufgespart Zeiten* (des Gerichtes über die Bösen), *und schauen seine Verehrer nicht seine Tage?* צָפַן, wie 15, 20. 21, 19.; unten 38, 23., in einer für die unsrige auch sonst erläuternden Stelle, steht

---

*) Andere übersetzen: *quia non sum excisus ante tenebras (afflictionum) et a conspectu meo (non) texit (Deus) caliginem i. e. me non immunem praestitit a calamitatibus.* Wenn hierdurch für das Verbum נצמת ein genaues Anschliessen an den sonstigen Sprachgebrauch gewonnen wird, so lässt sich doch nicht läugnen, dass für diese Wiederholung des oben 3, 10. ausgesprochenen Gedankens hier kaum ein Grund vorlag. O.

in demselben Sinne חֹשֶׁךְ. מִשַּׁדַּי] מִן bezeichnet die Person, von welcher die Handlung ausgeht, bewirkt wird, nicht anders als in מִפְּנֵם 6, 25.; hier aber wie 28, 4. beim Passiv gesetzt. עִתִּים] eig. *Zeiten* überhaupt, die aber im 2. Gl. als *Zeiten des göttlichen Strafgerichtes* näher bezeichnet werden. Dieselbe besondere Beziehung durch das damit verbundene יוֹם יְהוָה, wie hier, erhält das allgemeine עֵת auch Ez. 30, 3. An sich aber bedeutet עֵת keineswegs *böse Zeit, Strafzeit,* sondern überall geht dieser Nebenbegriff aus dem besonderen Zusammenhange hervor, so Pred. 9, 12. Jes. 13, 22. Ez. 22, 3.*). יָמָיו] *Tage Jehova's* vorzugsweise heissen solche, „an denen er auf ausserordentliche Weise seine Macht entfaltet, *seine Gerichtstage*", *Hitzig* zu Jes. 2, 12. — V. 2. folgt nun bis zum Schlusse des Cap. die Begründung der vorhergehenden Frage durch die Schilderung des Treibens der Bösen, wobei, damit das herrschende Missverhältniss (תִּפְלָה V. 12.) desto mehr in die Augen springe, überall darauf hingewiesen wird, wie mannigfach die *Frommen* unter diesem Thun der Frevler zu leiden haben. Zuerst von Grossen, ihrer Habsucht und Unbarmherzigkeit, bis V. 12. Die 3. Pers. plur. überall für das unbestimmte Subject: *Gränzen verrückt man* u. s. w. Gegen das Verrücken der Marken (ein auch von Hos. 5, 10. an den Grossen Juda's gerügter Frevel) s. das Gesetz 5 Mos. 19, 14. vgl. mit 27, 17. יַשִּׂיגוּ] — יַסִּיגוּ, von נסג oder vielmehr von סוּג, vgl. *Ges.* §. 71. Anm. 9. *Ew.* §. 114 c. 122 e. — V. 4. הִטָּה מִדֶּרֶךְ *einen vom Wege verdrängen,* wo jeder zu gehen berechtigt ist, eine Handlung gewaltthätigen Uebermuthes. Wenig verschieden ist die Wendung Am. 2, 7.: דֶּרֶךְ עֲנָוִים יַטּוּ. יַחַד] *sie alle, so viel ihrer sind;* vgl. 3, 18. Sie verkriechen sich, um dem Uebermuthe und den Bedrückungen der Frevler zu entgehen, und fristen jämmerlich ihr Dasein, wie V. 5—8. weiter beschrieben wird. — V. 5. *Siehe, Waldeseln gleich* (eig. *als Waldesel*) *in der Wüste, gehen sie aus an ihr Werk, Nahrung suchend; die Steppe giebt ihnen Brod und den Kindern* **). Der Vergleichungspunct für das Bild von den פְּרָאִים ist das schaarenweise Herumziehen in öden Gegenden, um Nahrung aufzusuchen. Wie zu demselben Zwecke die Waldesel in ihren Einöden heerdenweise herumstreifen (vgl. 39, 8. und *Ker Porters* Reisen in Georgien, Persien u. s. w. Weim. 1823. I. S. 551.), so sieht man auch ganze Schaaren (vgl. יַחַד חֻבְּאוּ V. 4.)

not only the unrighteous are not punished but through them the righteous suffer

*) Sehr schwer wird aber hier die ausdrückliche Erwähnung der Frevler vermisst, welchen jene *Zeiten* aufgespart werden sollten, die nun Unschuldige treffen. Wären dieselben genannt, so würden sich auch die Verba V. 2 ff. ganz natürlich auf sie beziehen. Dagegen hat jetzt das Fehlen einer deutlichen Bezeichnung der Frevler älteren und neueren Erklärern das Verständniss des 1. V. vielfältig verdunkelt und bei LXX und *Syr.* bedeutende Abweichungen von unserem Texte hervorgerufen. Es hat jedoch nicht den Anschein, als sei etwa das Wort לָרְשָׁעִים durch Versehen aus dem 1. V. ausgefallen; denn es dürfte sich kaum ein passender Platz für dasselbe finden, und die Schuld der Unvollständigkeit des Ausdrucks mag wohl den Schriftsteller selber treffen. O.

**) Besser ohne Ergänzung der Conj. ו: *Brod für die Kinder.* O.

solcher Verstossener in Wäldern und Steppen herumziehen, der Nahrung nachspähend; und darin besteht dieser Elenden Tagewerk פֹּעַל, zu welchem Ausdrucke zu vgl. Ps. 104, 23. יָצָא בְּ] *ausgehen an die Arbeit.* משחרי לטרף] Zur Constr. vgl. Anm. zu 18, 2. טֶרֶף = לֶחֶם, wie Spr. 31, 15. לוֹ] distributiv zu fassen: *jedem Einzelnen;* der Sing. ist gesetzt, um den Uebelklang von לָהֶם לֶחֶם zu vermeiden. Der Missverstand des Bildes vom Waldesel hat zu ganz verfehlten Erklärungen dieses Verses Anlass gegeben, wohin die von *Rosenm.* und *Umbr.* gehören. — V. 6. Unvermögend, hier auf die Dauer das Bedürfniss des Hungers zu stillen, wagen sie sich wieder aus ihrer Wildniss hervor, und nahen den Feldern und Weinbergen der reichen Frevler. בְּלִיל *Gemengsel, Futterkorn;* sonst Nahrung des Viehes, dient es hier den Armen das Leben zu fristen. Das Suff. bezieht sich auf den רָשָׁע des 2. Gl. יִקְצוֹרוּ] Imperf. Kal, wie nach dem K'ri und mehreren sehr genauen MSS. zu lesen ist, anstatt des sonst nirgends vorkommenden Hiphil יַקְצִירוּ, welches das K'tib hat: *sie ärnten,* d. h. im Zusammensuchen des Futterkorns besteht ihre Aernte. — V. 7. 8. Wie mit ihrer Nahrung, ebenso jämmerlich steht es mit Kleidung und Obdach. V. 7. ערום] Der Sing. nach *Ew.* §. 306 b. V. 8. חבקו־צור] *sie umarmen den Fels,* d. h. sie klammern sich an ihn an, als an ihr einziges Obdach. — V. 9—11. Nicht minder grausam verfährt man auch gegen arme Schuldner. V. 9. Das Subj. ist hier wieder dasselbe wie V. 2. 3. 4. ועל־עני יחבלו] *und den Nothleidenden überpfändet man,* d. h. man nimmt ihm als Pfand mehr als er entbehren kann, z. B. die Kleider. Diese Verbindung von חָבַל mit עַל kommt sonst nirgends vor (vgl. V. 3. u. 22, 6.), schliesst aber mehr in sich, als die gewöhnliche mit dem Accus. der Pers. — V. 10. הִלֵּךְ, vgl. 30, 28., *einhergehen;* das Piel drückt hier die alltägliche Gewohnheit aus. Das 2. Gl.: *und als Hungrige,* d. h. ohne ihren Hunger stillen zu dürfen, *tragen sie Garben,* näml. im Dienste der reichen Frevler. — V. 11. Keltern müssen die Armen im Dienste der Reichen, und dann, statt trinken zu dürfen, Durst leiden. בין־שורתם] mit beiden Gliedern zu verbinden, denn sowohl Oel- als Weinkeltern befanden sich in den Gärten selbst. שׁוּר hier = גָּדֵר, die die Oel- und Weingärten umschliessende Mauer; das Suff. ם— geht auf die Besitzer der Gärten. יקבים דרכו] *sie treten die Keltern,* d. h. die Trauben in den Keltern. יֶקֶב steht hier im Sinne von גַּת; Letzteres nämlich ist der Trog, in welchem die Trauben ausgetreten wurden, Kelter im eigentlichen Sinne, vgl. Jes. 63, 2.: דֹּרֵךְ בְּגַת; Ersteres dagegen wird gew. davon unterschieden, und bezeichnet die in die Erde gegrabene Kufe, in welche der gekelterte Most abläuft. — V. 12. עִיר, Gegensatz zu dem בֵּין־שׁוּרֹתָם des 11. V., und in Verbindung mit diesem den Begriff *aller Orten* umschreibend; denn es soll gesagt werden, wie dasselbe Schauspiel unter der Gewaltthätigkeit der Grossen leidender und seufzender Armen einem aller Orten begegne, in Flur und Stadt. Der masoret. Text hat מעיר מתים durch Accent. conj. verbunden, eig.: *aus der Stadt der Männer,* d. h. aus volkreicher Stadt; ein

Ausdruck, der sonst nicht vorkommt (denn 5 Mos. 2, 34. 3, 6. werden unrichtig als Parallelen angeführt), und in diesem Zusammenhange, wo es nur auf den Gegensatz zu בֵּין־שׁוּרוֹתָם, auf die *Stadt*, ankommt, der Beisatz *volkreich* aber in keiner Beziehung zur Sache steht, am wenigsten erwartet wird. Passend hingegen ist die Lesart der *Pesch.*, einiger älterer hebr. Ausgg. und 1 MS. bei *de Rossi*: מֵתִים *Sterbende*, als Subj. des Satzes, und parallel mit חללים im 2. Gl. לא־ישים תפלה] *er beachtet nicht* (d. h. lässt, ohne einzuschreiten, fortgehen) *die Ungereimtheit*, d. i. dieses Missverhältniss in der sittlichen Weltordnung, darin bestehend, dass so viele Fromme in die Gewalt der Frevler gegeben sind. Zu תִּפְלָה vgl. 1, 22. שִׂים mit dem Accus.: *etwas überlegen, beachten*, wie Ps. 50, 23., eig.: *etwas legen* עַל לִבּוֹ Dan. 1, 8., wofür auch gesagt wird: *auf etwas legen* לִבּוֹ 34, 14. vgl. Dan. 6, 15. und *v. Lengerke* zu d. St.; sowohl die eine, als die andere Redensart wird aber häufig abgekürzt, daher שִׂים mit blossem Accus. der Sache und der Ellipse עַל לִבּוֹ, wie hier; שִׂים mit בְּ oder עַל der Pers. und der Ellipse לִבּוֹ, wie 23, 6. 34, 23. 37, 15.; שִׂים ganz absolut wie 4, 20. Jes. 41, 20. — Ein paar MSS. lesen תְּפִלָּה *das Flehen*, welches auch die *Pesch.* ausdrückt, unverkennbar eine Conjectur, die durch das vorhergehende תשוע veranlasst ist. — V. 13—17. Während von den bisher beschriebenen Tyrannen das Böse offen und am hellen Tage verübt wird, giebt es eine andere Classe von Frevlern, die ihr Werk ebenso ungestört, aber in der Finsterniss ausrichten; ihr Treiben wird bis V. 17. geschildert; V. 13. enthält die Zeichnung im Allgemeinen, V. 14 ff. die Ausführung im Einzelnen. Dass V. 13. nicht Schluss der vorhergehenden Schilderung sei (*Ew.*), sondern Anfang einer neuen, zeigt am deutlichsten der 16. V., wo in den Worten לֹא־יָדְעוּ אוֹר die Rückbeziehung auf מֹרְדֵי אוֹר V. 13. unverkennbar ist. הֵמָּה weist auf diese, dem Dichter schon bei V. 1. vorschwebenden Menschen hin: *die da sind es, dort sind die*, welche u. s. w.; vgl. Ps. 20, 8. 9. היו במרדי־אור] eig.: *sie sind unter denen, welche vom Lichte abgefallen sind*, d. h. sie sind von ihm abgefallen, sie hassen und scheuen es. בְּ ist das sogenannte בְּ *essentiae*, *Ges.* §. 151, 3 a. *Ew.* §. 217 f. Die Suff. in דרכיו und נתיבותיו beziehen sich auf אור (nicht auf Gott). — V. 14. לאור] *gegen das Tageslicht*, in der Morgendämmerung; es ist nicht *Gegensatz* zu בלילה (*Rosenm.*), sondern damit *synonym*; der Gegensatz zu beiden ist die Tageshelle. יהי כגנב] eig. *er thut's dem Diebe gleich*, d. i. er ist Dieb: כְּ ist das sogen. כְּ *veritatis*, wie z. B. Jes. 10, 13. 13, 6. *Ges.* §. 151, 3 f. יהי] = יִהְיֶה, wie 18, 12. — V. 15. Zu נֶשֶׁף vgl. Anm. zu 3, 9. Sachparallele: Spr. 7, 9. — V. 16. חתר] Ausdruck des unbestimmten Subjects: *man bricht ein*. Es ist hier die Rede von denen, deren eigentliches (nicht bloss beiläufig betriebenes, wie V. 14.) Gewerbe der Diebstahl ist. למו ist nicht pleonastisch, sondern entspricht dem Dat. comm.: sie verschliessen sich in ihre Wohnungen *zu ihrer Sicherheit*, um nicht entdeckt zu werden. — V. 17. Grund, warum sie vom Lichte nichts wissen: weil

es für sie das ist, was für Andere schwarze Nacht, und weil sie die Schrecknisse dieser schwarzen Nacht (d. i. die Gefahr, entdeckt und gestraft zu werden, welche das Tageslicht für sie herbeiführt) wohl kennen. יחדו gehört zum ganzen Satze: *der Morgen* (d. h. das Tageslicht) ist ihnen zugleich Todesnacht. יכיר] eig. *man kennt;* bestimmter aber ist das Subj. in dem vorhergehenden לָמוֹ zu suchen. Derselbe Wechsel des Sing. und Plur. wie V. 16. 18. 24. צלמות an der zweiten Stelle ist *uneigentlich* zu verstehen, vom *Tageslichte,* welches für die Diebe grauenvoll ist wie Todesnacht *). — V. 18ff. Zusammenhang: und welches Loos nun trifft diese Frevler alle? Auf diese Frage giebt der übrige Theil des Cap. eine doppelte Antwort: zuerst bis V. 21. eine Antwort im Sinne der Freunde, welche in Hiobs Munde als Ironie aufzufassen ist, im Einklange mit ihren bisherigen Behauptungen dahin lautend, dass jene Menschen die verdiente Strafe treffe; sodann von V. 22. bis zum Schlusse die ernstgemeinte Antwort Hiobs selbst, der ersteren gerade entgegengesetzt. Nach Vorgang von LXX, *Vulg., Syr.* fassen die meisten Ausll. die VV. 18—21. optativisch als Schilderung der Strafe, welche die Frevler treffen *sollte;* aber da es V. 18. geradezu heisst קַל הוּא, nicht aber יְהִי קַל הוּא, und auch weiterhin jedes Zeichen optativischer Rede fehlt (vgl. z. B. noch לֹא־יִפְנֶה, nicht aber אַל־יִפֶן), so ist diese Auffassung unwahrscheinlich. V. 18. *Im Flug ist er hin über des Wassers Fläche; verflucht wird ihr Erbtheil im Lande; nicht lenkt er mehr ein weinbergwärts.* Wortspiel zwischen קל und תקלל. Der 1. Satz drückt das schnelle Dahinfahren des Frevlers aus: wie die Fluth den von ihr ergriffenen Körper in unaufhaltsamen Zuge mit sich fortreisst und dem Blicke des Zuschauers schnell auf immer entrückt: so die Strafe den Frevler. Dasselbe Bild Hos. 10, 7. הוּא] der vorhin geschilderte Frevler. חלקתם] d. i. *ihr Besitzthum, ihr Grundstück.* פָּנָה דֶּרֶךְ כְּרָמִים viell. eine sprüchwörtliche Redensart, wie: *unter seinem Weinstocke wohnen* 1 Kön. 5, 5. (4, 25.) Mich. 4, 4.; oder es ist an die Weinberge zu denken, die zur חֶלְקָה des Frevlers gehören; der Sinn des 3. Gl. ist jedenfalls der: nicht mehr kann der Frevler der heiteren Lust oder dem fröhlichen Genusse seiner Güter nachgehen. Denn, V. 19., den Sündern ergeht es wie dem Schneewasser; plötzlich und spurlos, wie dieses die Hitze, rafft jene der Scheol hinweg. Durch גם־חם wird der Begriff der Schnelligkeit des Verschwindens gesteigert, גַּם ist daher nicht *auch* oder *und*, sondern *vollends, gar.* ציה trockene, חם heisse, das Wasser noch schneller auftrocknende Luft. חטאו] Relativsatz: *diejenigen, welche gesündigt haben.* — V. 20. מתקו רמה] *ihn schmeckt, an ihm labt sich Gewürm.* מָתַק hier als Activ; das *voranstehende*

*) Ich erkläre den Vers anders: *denn ihnen allzumal ist Morgen die Finsterniss; denn er ist* (d. h. sie sind) *vertraut mit den Schrecknissen der Finsterniss.* Das Prädicat בֹּקֶר steht voran, wie Am. 4, 13., wo עֹשֵׂה שַׁחַר עֵיפָה zu übersetzen ist: der da wandelt in Morgenroth die Finsterniss, vgl. 5, 8. Doch muss eingeräumt werden, dass durch die Parallelstelle Hiob 38, 15. auch die oben gegebene Erkl. gerechtfertigt werden kann. O.

Verbum ohne grammat. Beziehung auf das Geschlecht des folgenden Subj., wie öfter. Das letzte Gl. fasst das ganze vorhergehende Strafgemälde im Bilde eines zerschmetterten Baumes zusammen. עולה] das Abstr., an dessen Stelle zu Anfange des folgenden Verses sofort wieder das Concr. tritt. — V. 21. *Er, welcher beraubte die Unfruchtbare, die nicht gebar, und an der Wittwe nicht Gutes that.* רעה wird am schicklichsten an לא־יִזָּכֵר des vorhergehenden Verses angeschlossen, zu dessen Subj. es Appos. ist. רָעָה abweiden, wie 20, 26., hier von Personen: *berauben, aussaugen.* לא תלד] Relativsatz: die Unfruchtbare, *die nicht gebar,* das hülflose Weib, welches keine Söhne hat, die ihm beistehen zum Schutze gegen Bedrückung. לא יְהֵיטִיב, *nicht Gutes thun* im Sinne von: *übel thun.* Ueber die Form יְיֵטִיב für יֵיטִיב s. *Ges.* §. 69. Anm. *Ew.* §. 192 e. — V. 22. *Und doch — lange hält er die Gewaltigen durch seine Kraft; es ersteht wieder, wer auf sein Leben nicht mehr traut.* וְ leitet den nun folgenden Gegensatz zu der bisherigen Schilderung des Schicksals der Frevler ein, in welchem Hiob seine eigene Ansicht ausspricht. Subj. zu מָשַׁךְ, wie im folgenden Verse zu יִתֶּן, ist *Gott,* der nach Anm. zu 3, 20. nicht genannt ist. מָשַׁךְ bedeutet eig. *in die Länge ziehen,* daher *verlängern,* z. B. die Lebenstage. Jes. 13, 22., *lange erhalten* Ps. 36, 11. u. a.; hier, wo ein *persönliches* Obj. damit verbunden ist, *einen lange am Leben erhalten,* so dass מָשַׁךְ אַבִּירִים = מָשַׁךְ יְמֵי אַבִּירִים. Die אַבִּירִים sind keine anderen, als die oben V. 2 ff. geschilderten Tyrannen, als Repräsentanten aller der verschiedenen Classen der vorher beschriebenen Frevler, wie schon V. 21. der Unterdrücker der Hülflosen zugleich für *alle* genannten Frevler gesetzt war. Zu יקום und יאמין ist wieder der einzelne אַבִּיר als Subj. zu denken. ולא־יאמין בחיין] ein Untersatz wie 15, 5. u. a., *obschon* er dem Tode so nahe ist, dass er auf die Erhaltung seines Lebens kein Vertrauen mehr setzen kann, schon verzweifelnd am Leben, erhebt sich der Frevler von Neuem wieder; so schützt ihn Gottes Allmacht lange Zeit vor dem Untergange. חיין wie מִלִּין 4, 2. u. ö. für חַיִּים. — V. 23. Zu יתן erg. als Obj. חַיִּין. Subj. zu יִשָּׁעֵן ist der Frevler. Im 2. Gl. geht das Suff. הו auf Gott, das Suff. הֶם auf die Frevler; Gottes Augen wachen über den Wegen der Frevler, um sie zu behüten. — V. 24. רמו, welches minder correct רוּמּוּ geschrieben wird, von רמם = רום, *Ges.* §. 66. Anm. 1. מעט, welches nicht mit dem Vorhergehenden, sondern mit dem Folgenden zu verbinden, hier von der *Zeit: ein Augenblick, und er* (der hochgestiegene Frevler) *ist nicht mehr!* d. h. ist aber auch einmal ihre Stunde gekommen, so sterben die Frevler nicht eines langsamen und schmerzlichen, sondern eines schnellen und leichten Todes; wie Hiob schon oben 21, 13. gesagt hat*). הוּמַּךְ (Hoph. von מָכַךְ) hier vom *natürlichen*

---

*) Auf eine andere Auffassung deutet die Accentuation, welche רמו eng mit מעט verbindet; doch scheint ein passender Sinn auf diesem Wege nicht gewonnen zu werden. O.

Tode, *hinsinken.* Ueber die Form הֻמְּכוּ für הוּמְכוּ s. zu 4, 20. ככל יקפצון] d. h. ihr Ende hat nichts Auszeichnendes, es tritt zur gewöhnlichen, naturgemässen Zeit ein, sie sind als Frevler nicht schlimmer daran, als alle Anderen; vgl. 21, 26. נִקְפַּץ wird von Einigen durch נֶאֱסַף erklärt, *versammelt werden* (zu den Vätern); Andere vergleichen das אָסַף רַגְלָיו 1 Mos. 49, 33., das Einziehen der Füsse beim Verscheiden *). כראש שבלת] eig. *wie des Halmes Haupt,* d. h. reif wie die Aehren, nicht vor der Zeit = בְּכֶלַח 5, 26. Ueber ימלו s. zu 14, 2. — V. 25. ואם־לא] d. i. wenn es sich etwa nicht so verhalten sollte, wie ich behaupte. Ueber אפו מי s. zu 9, 24. שׂים לְאַל LXX: *εἰς οὐδὲν τιθέναι,* zu nichte machen. אַל ist hier in seiner ursprünglichen Eigenschaft eines Subst. gebraucht; je seltener dieser Gebrauch, desto leichter konnte er zum Missverständniss der Stelle, und zur Lesart לְאֵל, welche einige MSS. haben und schon *Symm.*, *Syr.*, *Vulg.* ausdrücken, Veranlassung werden.

Cap. XXV.

Rede des Bildad.

Gedankengang: Bildad, an welchem nochmals die Reihe zu sprechen kommt, greift aus der langen Rede Hiobs nur die eine Aeusserung auf, dass, wenn ihm vergönnt wäre, vor Gott hinzutreten und sich zu vertheidigen, der himmlische Richter ihn von aller Schuld freisprechen würde. Er will dem Hiob das Anmaassende dieser Behauptung zu Gemüthe führen, und hält ihm zu diesem Zwecke die unendliche Erhabenheit und Heiligkeit Gottes gegenüber dem Menschen vor Augen; eine Beweisführung, die er meist aus früheren Reden des Eliphas entlehnt, vgl. 4, 17 ff. 15, 14 ff., vgl. auch Zophars Rede 11, 7 ff. Vor Gott, spricht er, dem majestätischen Herrscher, dessen Gebot die höheren Mächte sich fügen, dem Herrn zahlloser himmlischer Heerschaaren, will der schwache Mensch gerecht sein! V. 2—4.; vor Gott, welchem selbst des Mondes und der Sterne Glanz nicht rein erscheint, meint er, der Wurm, in reinem Glanze erscheinen zu können! V. 5. 6.

V. 2. המשל] Inf. abs. Hiph., als Subst. gebraucht, wie הַשְׁקֵט Jes. 32, 17. פחד] in activem Sinne. במרומיו] d. i. unter den himmlischen Mächten, wenn sie sich unter einander entzweit haben; vgl. צְבָא הַמָּרוֹם בַּמָּרוֹם Jes. 24, 21. — V. 3. גדודיו sind die Schaaren der Engel und Gestirne, welche zusammen das צְבָא הַשָּׁמַיִם bilden. ועל־מי וגו'] *und über welchem* (Einzelnen von diesen zahllosen Geistern und Mächten des Himmels) *geht nicht sein Licht auf?* d. h. alle, so unendlich gross ihre Zahl, stehen sie unter seiner Leitung und Sorge, kein Einziger ist, der ihr entzogen wäre, so allumfassend ist Gottes Macht! Das Aufgehenlassen der Sonne ist auch Matth. 5, 45. Bezeichnung der Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe.

*) Vielleicht ist יִקָּבְצוּן zu lesen; vgl. Ez. 29, 5. O.

— V. 4. Vgl. 4, 17. 15, 14. — V. 5. *Siehe, sogar der Mond, er scheint nicht helle*] eig. siehe bis zum Monde, d. h. diesen mit eingeschlossen, und zwar so, dass er als höchster Punct vorzugsweise in Betrachtung kommt, daher nur von seinem, nicht aber vom Leuchten der sublunarischen Gegenstände die Rede ist. Vgl. über diesen Gebrauch von עַד *Ges.* Lex. man. unt. d. W. und *Ew.* §. 217 e. ולא יאהיל] ein Nachsatz wie 4, 6.: וְתֹם דְּרָכֶיךָ. יאהיל kann nach dem Zusammenhange nichts Anderes sein, als יָהֵל, er leuchtet, wie 1 MS. bei *de Rossi* wirklich liest und die alten Verss. einstimmig erklären. Wahrscheinlicher, als die Vermuthung, dass jenes aus diesem verdorben sei, ist die Annahme, dass אָהַל auch die Bedeutung von הָלַל gehabt habe, vermöge Stammverwandtschaft der Verba פֿא und עֿע, wie sie z. B. in אָגַל und גָּלַל, אָכַף und כָּפַף stattfindet. בעיניו gehört zu beiden Sätzen. Ob der Dichter den *äusseren, sichtbaren Glanz* von Mond und Sternen meine? Die Gegenüberstellung der Reinheit Gottes und die Vergleichung der Reinheit dieser Himmelskörper mit der ethischen Beschaffenheit des Menschen machen diess im höchsten Grade unwahrscheinlich, und führen vielmehr auf die Ansicht, dass er, der sich die Gestirne als *ζῶα*, belebte Wesen, dachte (wie denn die Begriffe von himmlischen Wesen, Engeln, und Himmelskörpern, Gestirnen, im Hebraismus zusammenfallen), vgl. zu 31, 26. 38, 7., hier an eine dem äusseren Glanze entsprechende innere Qualität gedacht habe; wofür auch die Parallelstellen 4, 17 f. 15, 14 f. sprechen.

Cap. XXVI.

Hiobs Antwort.

Gedankengang: Mit bitterem Spotte giebt Hiob die empfangene, ihm nur Bekanntes wiederholende Zurechtweisung zurück V. 2. 3. Er weiss so wenig damit anzufangen, dass er den Gegner fragt, wem eigentlich seine Rede gegolten? und möchte wohl erfahren, wer solche Weisheit ihm eingegeben habe? V. 4. Denn was die Grösse Gottes betrifft, so bedarf Hiob darüber keiner Belehrung, wie er dieses denn dem Bildad sofort durch die That beweist, indem er in eine, die seinige an Umfang und Inhalt weit überbietende Schilderung derselben sich einlässt, und darin zeigt, wie nicht bloss die Bewohner des Himmels, sondern die ganze Schöpfung, von den Schatten der Unterwelt an bis hinauf zu den Sternbildern des Firmamentes, in mannichfaltig-wundersamen Erscheinungen dieselbe beurkunde V. 5 — 13.; wiewohl Alles, was der Mensch von ihr zu sagen wisse, nur ein schwacher Umriss ihres wahren Wesens sei, V. 14.

V. 2. u. 3. Ironie. לֹא־כֹחַ *die Nicht-Kraft*, d. i. die Ohnmacht; לֹא־עֹז *die Nicht-Stärke*, d. i. die Schwachheit; לֹא־חָכְמָה *die Nicht-Weisheit*, d. i. die Unwissenheit; nach Anm. zu 8, 11. Unter dem Ohnmächtigen, Schwachen, Unwissenden versteht Hiob sich selbst. לֹא־עֹז ist Genit., von זְרוֹעַ abhängig. תושיה לרב

Weisheit in Fülle, womit Hiob spottend das Wenige, was Bildad vorzubringen wusste, meint. — V. 4. Sinn des 1. Gl.: wem galten eigentlich deine Worte? wen hast du damit belehren wollen? doch nicht mich? solcher Belehrung bedarf ich wahrlich nicht. הִגִּיד hier, wie 31, 37. Ez. 43, 10., mit doppeltem Accus., der Person, welcher, und der Sache, von welcher man Kunde giebt, *Jemanden mit etwas belehren;* ebenso werden auch die Verba עָנָה, הֵשִׁיב, חִוָּה verbunden; es bedarf daher der neuen Erklärung *Arnh.'s* nicht: *mit wem hast du aufgesagt die Reden?* d. h. bei wem hast du sie einstudirt? Sinn des 2. Gl.: und wer hat dir denn diese Weisheit eingegeben? ist's etwa auch eine göttliche Eingeistung? Anspielung auf 4, 12 ff., und zugleich ein feiner Spott auf die Geistesarmuth des Gegners, der nur mit *erborgten* Waffen gegen Hiob auftrat. — V. 5. Um dem Bild. durch die That zu beweisen, wie er am allerwenigsten der Mann sei, über die Grösse Gottes ihn zu belehren, hebt Hiob selbst eine weit glänzendere und umfassendere Schilderung derselben an. Obgleich er sich schon zweimal (Cap. IX. u. XII.) in ihrer Betrachtung ergangen hat, weiss er doch abermals ein neues, in Form und Inhalt die früheren noch überbietendes Gemälde von ihr zu entwerfen, woraus Bild. entnehmen mag, wie übel am Platze seine Belehrung war. *Die Schatten erbeben, unter den Wassern und ihren Bewohnern.* הרפאים *die Schatten* (nicht nach den alten Verss. *gigantes*), entgegengesetzt den himmlischen Geistern, welche Bild. als Zeugen der Macht Gottes aufgeführt hatte. Dass nämlich auch die Bewohner der Unterwelt das mächtige Walten Gottes verspüren, dass sie, obwohl sonst empfindungs- und regungslos, und in so unermesslicher Ferne von Gottes Wohnsitze, von den Wirkungen desselben berührt und aufgeschreckt werden, ist ein noch stärkeres Zeugniss von Gottes Grösse, als dasjenige, welches Bild. angeführt hatte; darum beginnt Hiob mit den רְפָאִים. יְחוֹלָלוּ] Pausalform; sonst יְחוֹלְלוּ, Pilel von חוּל *zittern, erbeben*. In gewissen Verbalformen wird in der Pausa die Bildung mit *ă*, verlängert in Kamez, der mit dem E-Laute vorgezogen; ein Fall, mit welchem der Uebergang des — in das in der Pausa bleibende Patach (*Ges.* §. 29. am Ende, *Ew.* §. 75 a.) nicht verwechselt werden darf; vgl. hier z. B. 33, 5. Jes. 1, 3. *). Es liegt nach *Ew.* hier die Vorstellung zum Grunde, dass bei einem Erdbeben von der Gewalt der Erschütterung die Schatten der Unterwelt plötzlich durchzuckt und aufgeregt werden. מתחת, welches nach der Masora zum zweiten (nicht *ersten, Schär., Umbr., de Wette*) Gliede gehört, ist im Sinne von מִתַּחַת לְ gesetzt, also Präp. zu den beiden folgenden Nominibus, *Ges.* §. 151, 2. Anm. Das Suff. in שכניהם bezieht sich auf מַיִם. Diese Ortsbestimmung, welche das 2. Gl. enthält, ist nichts weniger als müssig oder matt; gerade darin besteht das Grosse und Wunderbare der Sache, dass selbst die Tiefen des Meeres die Wirkungen der Macht Gottes nicht

*) Richtiger wird יחוללו mit *Kimchi* (und *Ew.*) als Passivform angesehen werden. O.

zu verschlingen vermögen, sondern diese hindurchdringen bis zu den tief unter dem Meere und seinen Bewohnern hausenden Schatten. — V. 6. Ueberhaupt aber zeugt die Unterwelt insofern von Gottes Grösse, als sie, das Land der Finsterniss und Todesnacht (10, 21 f.), und dem menschlichen Blicke verschlossen, ihm, dem Allsehenden, aufgedeckt ist und hell, wie die übrige Schöpfung. Der Gedanke, dass Gott die Unterwelt ebenso genau kenne wie die Oberwelt, ist auch Ps. 139, 8. Spr. 15, 11. (vgl. auch Hiob 38, 17.) ausgesprochen. אבדון, wie 28, 22. Ps. 88, 12. Spr. a. a. O. — V. 7. *Die Erde* zeugt von der Grösse Gottes neben vielen anderen Wundern, die der Dichter hier übergeht, durch das unstreitig grösste von allen, dass sie mitten im freien Luftraume schwebt, von nichts gehalten wird und dennoch feststeht, während die Last der hohen Berge sie in den Scheol niederdrücken zu müssen scheint; eine Vorstellung auch des griech. Alterthums nach *Lucret.* de rer. nat. 2, 600 ff. Oben 9, 6. war von *Säulen der Erde* die Rede. Beide Ansichten müssen sich in eine Einheit der Vorstellung vereinigen lassen, wiewohl weder aus Hiob, noch aus anderen Büchern des A. T. darüber Aufschluss zu erhalten ist. Vielleicht war des Dichters Vorstellung diese: dass die Erdscheibe auf den Grundfesten der Berge ruhe (s. zu 9, 6.), diese Grundfesten selbst aber, anstatt, wie das Fundament eines Gebäudes, in festem Boden eingesenkt zu sein, im Luftraume schweben; vgl. 38, 6. Dieser *Luftraum* ist hier durch תהו und בלימה bezeichnet, das Schweben des Erdkörpers in demselben poet. als ein *Ausgespanntsein, ein Hängen der Erdscheibe über dem Nichts* dargestellt. צפון steht parallel mit ארץ; der Norden der Erde wird hier besonders hervorgehoben, weil dem Dichter das Wunder des freien Schwebens des Erdkörpers im Norden am stärksten hervorzutreten scheint; den Norden nämlich denkt er sich nach der Vorstellung des Alterthums als den höchsten Theil der Erde, und dass nun dieser Theil, wo die höchsten Berge und Felsmassen emporsteigen, und folglich der Druck auf die Erdscheibe am schwersten ist, dieselbe dennoch nicht in den Abgrund niederdrückt, das ist das Grosse und Unbegreifliche, auf welches im 1. Gl. dieses Verses hingewiesen wird. Willkürlich verstehen Andere (*Rosenm., Schär., Ges., Umbr.*) צפון vom nördlichen *Himmel,* der für *das ganze Himmelsgewölbe* gesetzt sei *). — V. 8. *Vom Himmel,* und zwar zunächst vom Wolkenhimmel. Die Wolken sind nach der Vorstellung des Dichters die Behälter des Regenwassers, in welche dieses wie in Schläuche eingefasst ist. Das Wunderbare ihrer Bildung sieht er nun darin, dass sie unter der Last des in ihnen enthaltenen Wassers nicht bersten, und so die Erde nicht Gefahr läuft, jeden Augenblick durch Wolkenbrüche verheert zu werden. מים] das Regenwasser. Das Suff. in תחתם geht auf מים. — V. 9. Zu-

*) Doch spricht der Ausdruck נֹטֶה allerdings für die Beziehung auf das Himmelsgewölbe, als dessen fester Mittelpunct der Nordpunct (צפון) erscheint. O.

sammenhang: und welch' ein Heer von Wolken! bis in den höchsten Himmel reicht es hinauf, denn *seinen Thron hat er damit verhüllt.* מאחז] אָחַז eig. *halten;* im späteren Sprachgebrauche: *zuhalten, verschliessen,* hier in Piel (= Kal) s. v. a. verhüllen. פני־כסה] *das Antlitz,* d. i. die gegen die Erde gerichtete Seite, Aussenseite *des Thrones.* כסה] s. v. a. כִּסֵּא, wie viele MSS. lesen, wenn nicht etwa, da das Fehlen des Pron. hier auffällt, urspr. כִּסְאֹה = כִּסְאוֹ stand, welches, fehlerhaft scheinend, in den MSS. bald כסה, bald כסא berichtigt wurde. Sachparallele: Ps. 104, 3. — V. 10. *Vom Lichte,* welches vom Himmel herab die Erde bescheint. *Eine Gränze zog er rund* (eig. *rundete er ab*) *um des Wassers Fläche, auf's Schärfste* (trennend) *Licht neben Finsterniss.* Es liegt (wie schon *Schär.* u. *Rosenm.* richtig gesehen haben) die auch aus dem griech. Alterthume bekannte Vorstellung zum Grunde, dass die Erdscheibe vom Ocean umströmt sei, und was innerhalb dieser Umströmung liege, hell, was ausser- und unterhalb, finster sei; s. *Voss* zu Virg. Landb. 1, 240. Das Wunder liegt für den Dichter darin, dass das Licht nirgends über diese Gränze hinaustritt, überall genau seine Linie hält; vgl. 38, 20. עד־תכלית] vgl. 28, 3., *bis zur Vollkommenheit,* d. i. auf's Vollkommenste, haarscharf. אור schliesst sich als Accus. an חג an: *er rundete das Licht ab,* d. h. er gränzte, zirkelte es in der Runde herum ab *). — V. 11—13. *Von Gottes Grösse in Beherrschung der Naturkräfte.* V. 11. עמודי שמים] Es ist nicht wirkliche Vorstellung des Dichters, dass das Himmelsgewölbe auf Säulen ruhe, sondern nur poet. Anschauung, in der die hohen, himmelanstrebenden Berge als die Träger des Firmamentes erscheinen. גְּעָרָה häufig von *der Donnerstimme Gottes,* welche die Elemente entweder beschwichtigt (Ps. 104, 7. Jes. 50, 2. Nah. 1, 4.), oder sie aufregt; hier ist von der Erschütterung der Berge bei Gewitter oder Erdbeben die Rede. תָּמַהּ staunen, vor Schrecken; sich entsetzen. Sachparallele: Nah. 1, 5. — V. 12. *Durch seine Kraft regt er das Meer auf, und durch seine Einsicht hat er Rahab erschlagen.* Es werden einander gegenübergestellt die *Kraft* Gottes, welche die Elemente *in Aufruhr zu bringen* vermag, und seine *Einsicht,* welche die tobendsten Ungeheuer, die wildesten Kräfte, hinwieder zu *bändigen* weiss. Wie Beides geschehe, wird an einem Beispiele anschaulich gemacht, das Erstere an der Aufregung des Meeres (רָגַע *aufregen* wie Jes. 51, 15., nicht: beschwichtigen), das Andere an der Erlegung jenes Seeungeheuers Rahab, vgl. 9, 13.; Beides *fortwährend* sprechende Beispiele, das Letztere durch den allnächtlich sich darbietenden Anblick der an den Himmel gefesselten Schreckensgestalt **). — V. 13. *Durch seinen Hauch wird der*

---

*) Dass אור von חג abhänge, ist sprachlich möglich; dass von חק, wie Andere wollen, meiner Meinung nach nicht. Im Grunde vermisst man für das 2. Gl. ein neues Verbum. O.

**) Vergl. oben S. 60. Not. Der Parallelismus innerhalb des 12. V. lässt sehr füglich annehmen, dass auf den durch das aufgeregte Meer bewirkten Un-

Himmel heiter, durchbohrt hat seine Hand die flüchtige Schlange. רוּחַ, der das Ungewitter vertreibende Hauch Gottes, d. i. der Wind. שִׁפְרָה] eig. Schönheit, Heiterkeit, ist Präd. des Satzes, und steht statt des Adj., vgl. 39, 20. Das 2. Gl. sagt nichts Anderes aus, als: *an dem von Wolken gereinigten Himmel tritt durch Gottes Macht die Sonne wieder hervor;* der Ausdruck aber erklärt sich aus Anm. zu 3, 8. נחש ברח] *die flüchtige Schlange* ist das Sternbild des nördlichen Drachen (oben לִוְיָתָן genannt), von welchem die Mythologie des Alterthums die Verfinsterung des Himmels ableitete. Lässt die Sonne ihr Licht wieder leuchten, so wird diess nach derselben Vorstellung als Befreiung der Sonne aus der Umstrickung des Drachen gedacht und diese Befreiung Gott zugeschrieben, der den Drachen mit seiner Hand durchbohrt habe. חללה] Poël von חָלַל. בָּרִחַ, ein der Schlange auch Jes. 27, 1. beigelegtes Epitheton; auch auf das Sternbild passend, insofern die Schlange sich zwischen dem grossen und kleinen Bären wie hindurchzuflüchten scheint. — V. 14. Sinn: alles Gesagte, wie sehr es auch die Grösse Gottes beurkundet, ist doch von ihr nur ein schwacher Umriss; denn was wir von seinen Wundern in der Natur vernehmen und wissen, verhält sich zu dem, was uns verborgen ist, wie ein leiser Laut zu seiner mächtigen Donnerstimme. קצות דרכיו] die Säume, äussersten Linien dessen, was er Grosses vollführt. שמץ דבר] *das Geflüster eines Wortes,* d. i. ein leises Wort. נשמע־בו] ein Relativsatz; בו geht auf דָּבָר; שָׁמַע mit בְּ *auf etwas hören.* רעם גבורתו] durch וְ entgegengesetzt dem שמץ דבר.

Cap. XXVII. XXVIII.

Hiobs Schlussrede an seine Freunde.

Gedankengang: Die Drei verstummen nun, so dass Hiob sich als Sieger betrachten darf. Noch die volle Kraft des Geistes zu weiterem Sprechen in sich verspürend (V. 3.), benutzt er den errungenen Sieg vor allem zu einer nochmaligen feierlichen Betheuerung seiner Unschuld und einer entschiedenen Erklärung an seine Gegner, dass er ihre Beschuldigungen niemals anerkennen, vielmehr auf seinem Bekenntnisse leben und sterben werde 27, 2—6. Mag jeder Andere ein Frevler sein, *er* wenigstens ist keiner! V. 7. und kann es auch nicht sein, denn solche Hoffnung noch im Angesichte des Todes V. 8., solches Vertrauen auf Gottes Hülfe V. 9., solche freudige Zuversicht zu ihm, wie könnte ein Schuldbewusster sie in sich tragen? V. 10. — Haben die Gegner nun nochmals diese Bekräftigung seiner Unschuld vernommen, so mögen sie am Schlusse des Streites auch noch eine Belehrung annehmen über die so vielfach zwischen beiden Parteien besprochene Weltordnung Gottes V. 11. Es ist wahr: nicht über diese selbst, wie sie sich im Schicksale

tergang des ägyptischen Königs angespielt werde, so dass für רהב eine Deutung nicht aus V. 13. geholt zu werden braucht. O.

der Frevler zeige, haben sie eigentlich Irriges behauptet, sondern nur über seine (Hiobs) Person V. 12. Denn wirklich ist dieses das Loos des Frevlers, dass sein Haus keinen Bestand hat V. 13—15., sein Reichthum ihm keinen Gewinn bringt und schnell dahin ist V. 16—19., dass mit Sturmesgewalt ihn die Strafe ergreift und seines Unterganges die Seinen sich freuen und spotten V. 20—23. Nur aber sind mit dieser Wahrheit nicht alle Erscheinungen erklärt im Schicksale der Menschen! Tief in das Innere der Erde dringt wohl des Menschen Scharfblick und Kunst ein, und weiss die verborgensten Dinge hervor an's Licht zu ziehen 28, 1—11., doch wer ergründet die Tiefen der weltordnenden Weisheit? V. 12—22. Gott allein, der Allwissende V. 23. 24., dieser Weisheit Gebieter von der Schöpfung der Welt an, wo er sie prüfte und als Weltgesetz aufstellte, zum Menschen aber das Wort sprach: *du, suche deine Weisheit in Gottesfurcht und Meiden des Bösen!* V. 25—28.

Cap. XXVII. V. 1. מָשָׁל, der eigenthümliche Ausdruck für die Gnomenpoesie, in der sich die Rede Hiobs (wie auch der übrigen Redner) bewegt. Ueber die Auslassung des לְ vor שאת (Inf. von נָשָׂא) s. zu 3, 8. — V. 2. חי gehört mit zu שַׁדַּי des 2. Gl. הסיר משפטי und המר נפשי sind Relativsätze. Der Inhalt des Schwures folgt V. 4. Zwischengeschoben ist V. 3. die Begründung desselben, wenn etwa die starke Sprache, in der er anhebt, die Freunde befremden sollte. *Denn noch ist all' mein Odem in mir, und Gottes Hauch in meiner Nase*] d. h. noch fühle ich mich, meiner Leidenlast ungeachtet, vollkommen innerlich kräftig, noch bin ich bei voller Kraft des Geistes, um in meiner Sache weiter zu sprechen. In כָּל־ נִשְׁמָתִי ist durch das eingeschobene עוֹד der Stat. constr. von seinem Genit. getrennt, *Ges.* §. 112, 3. Anm. 1. *Ew.* §. 289 a. Nach der gew. Erklärung fängt der Inhalt des Schwures schon in diesem Verse an: *so lange noch mein Athem in mir* u. s. w., *soll meine Lippe* u. s. w., als ob כל־עוד zusammengehörte, und heissen könnte: *so lange als*, was unmöglich ist. — V. 4. אִם nach einem Schwure *verneint*, *Ges.* §. 152, 2 f. *Ew.* §. 343 a. — V. 5. Die Betheuerung seiner Wahrhaftigkeit spricht Hiob mit Beziehung auf die Behauptung seiner Unschuld aus, die er jetzt wiederholt. — V. 6. מִן [מימי] in partitiver Bedeutung: *von meinen Tagen einen*. — V. 7. Es mag jeder Andere, es mögen meine Gegner Frevler sein! ich wenigstens bin in Wahrheit keiner. Eine Bekräftigung der vorhergehenden Betheuerung *). כְּ vor רָשָׁע und עַוָּל ist das כְּ veritat., wie 24, 14. — V. 8. *Denn was ist des Frevlers Hoffnung, wenn abschneidet, wenn herauszieht Gott seine Seele?* יבצע und ישל haben Subj. und Obj. mit einander gemein. Bei dem Ausdrucke בָּצַע נֶפֶשׁ, eig. *die Seele abschneiden*, liegt das Bild vom Zeltstricke zum Grunde,

*) Ich ziehe die Auffassung vor, wornach Hiob sagt, er sei so weit davon entfernt ein Frevler zu sein, dass er vielmehr seinem Feinde nichts Schlimmeres wünschen könne, als dass er ein Frevler sei. O.

vgl. zu 4, 21., bei שָׁלְּה נֶפֶשׁ die Vergleichung des Körpers mit der Scheide (Dan. 7, 15.) oder dem Gefässe der Seele (Jes. 53, 12.). יֵשֶׁל] gebildet von שָׁלָה — שָׁלַל, נָשַׁל. Sinn von V. 8—10.: denn ein Frevler in einer Lage, wie die meinige, wird sich in einer ganz anderen inneren Verfassung befinden; das Schuldbewusstsein verdrängt aus seinem Gemüthe jede Hoffnung auf mögliche Rettung, jedes Vertrauen, dass Gott sein Gebet in der Noth erhören werde. Wer dagegen, schon am Rande des Grabes stehend, dennoch so unerschütterlich fest auf Gott als seinen Erlöser hofft (19, 25.), der beweist schon dadurch, dass er kein Frevler sei.

Hat Hiob nun nochmals seine Unschuld betheuert und den *inneren* Beweis für das Unrecht seiner Gegner geführt, so kann er jetzt, da diese nichts mehr vorzubringen wissen und so sein Recht gegen ihre Angriffe gesichert ist, ihnen ohne Gefahr auch dasjenige zugeben, was in *ihren* Behauptungen Wahres liegt, und von ihm, des bisher dagegen erhobenen Widerspruches ungeachtet, auch als solches anerkannt wird. Dass nämlich der Frevler nicht ungestraft bleibe im Leben, ist eine Wahrheit, die Hiob nicht in Abrede stellen kann und es auch so wenig will, dass er im Folgenden (V. 13—23.) fast mit noch stärkeren Farben, als es die Gegner gethan hatten, das unglückliche Ende der Frevler schildert. Weil aber seine Gegner diese Wahrheit beständig gegen ihn kehrten, wähnend, dass, weil der Frevler unglücklich, jeder Unglückliche auch ein Frevler sei, so musste Hiob, um die Beziehung seines Unglückes auf seine Schuld von sich fern zu halten, bis dahin gegen sein besseres Wissen den ganzen Satz in Widerspruch ziehen, und er konnte diess, da die Gegner denselben als eine feste, sich immer und überall bewährende Regel geltend machten, mit Hinweisung auf mannigfache Beispiele des Gegentheiles, welche, dem menschlichen Verstande unerklärlich, die Erfahrung aller Zeiten darbot. Jetzt also geht er dazu über, die Freunde in dieser doppelten Beziehung aufzuklären: einmal, ihnen einzugestehen, dass sie das allgemeine Gesetz, nach welchem das Loos des Frevlers entschieden werde, zwar richtig erkannt haben (V. 12. 1. Gl.), woran sich die mit ihren bisherigen Behauptungen einverstandene Schilderung V. 13—23. als Beleg anknüpft; sodann aber, sie darauf aufmerksam zu machen, wie sie, dieser richtigen Einsicht ungeachtet, dennoch in einem Irrthume befangen seien (V. 12. 2. Gl.), woran sich Cap. XXVIII. anschliesst, welches im Allgemeinen den Zweck hat, die Gegner auf die unergründlichen Tiefen der göttlichen Weisheit und auf die Schranken der menschlichen Erkenntniss hinzuweisen. — So scheint der, allerdings auffallende Widerspruch ausgeglichen werden zu müssen, welcher zwischen dem V. 13—23. folgenden Bekenntnisse Hiobs und seinen früheren Reden 12, 6. Cap. XXI. 24, 22 ff. stattfindet und von jeher bei den Auslegern Anstoss erregt hat. Die Möglichkeit einer Ausgleichung aufgebend, theilte *Kennicott* (diss. gen. in V. T. ed. Bruns p. 539 f.) diesen Abschnitt 27, 13—23. dem Zophar zu, welcher bisher nicht, wie die beiden anderen Freunde, dreimal, son-

Job repeats in language of his own the proposition laid down by his friends respecting the fate of the hypocrite & the oppressor.

dern nur zweimal gesprochen hat, so dass nun auch er zum dritten Male auftreten würde und Hiob mit Cap. XXVIII. wieder das Wort nähme; *Stuhlmann* (in den Anmm. zu seiner Uebers. S. 76 ff.) lässt diese dritte Rede Zoph.'s schon mit V. 11. beginnen, obgleich V. 11. u. 12. nicht von Zoph. gesprochen sein können, da die Rede nicht, nach Gewohnheit der Gegner, an Hiob, sondern an Mehrere gerichtet ist. Ueberhaupt aber lässt der Dichter ihn offenbar mit Absicht nicht mehr sprechen; das Verstummen dieses dritten Gegners ist schon durch die Dürftigkeit von *Bildads* letzter Erwiederung Cap. XXV. vorbereitet. War bei diesem die Verlegenheit um den Stoff schon so gross, dass er denselben aus früheren Reden des Eliphas entlehnen musste, so schweigt Zoph., ohnehin von den Dreien der schwächste, ganz, da er gar nichts mehr vorzubringen weiss. *Eichh.*, früher geneigt *Kennicott* beizustimmen, hat seine Ansicht später (Hiob übers. Gött. 1824. S. 97.) dahin ausgesprochen, dass zwar VV. 13—23. dem Hiob angehören, er aber nicht *seine* Meinung darin ausspreche, sondern nur die der Gegner wiederhole: *diess, sprecht ihr, ist das Loos des Frevlers* u. s. w. Ebenso *Böckel*. Aber dieser Auffassung steht V. 11. entgegen, welcher sicher die V. 13. anhebende Schilderung *einführen* soll. Ueber *Bernsteins* Vermuthung, dass dieser Abschnitt ein späteres Einschiebsel sei, s. die Einleitung. — V. 11. הוֹרָה mit בְּ, *einen in etwas unterweisen*, wie Ps. 25, 8. 12. 32, 8. Spr. 4, 11. *). יַד־אֵל] *die Hand Gottes*, d. h. hier das was sie *thut*, die Handlung. Welches Thun Gottes gemeint sei, zeigt V. 13. — V. 12. חזיתם hat sein Obj. in dem vorhergehenden אשר עם־שדי. חָזָה *erschauen*, d. h. hier: richtig beobachten. Sinn des 2. Gl.: aber warum hegt ihr denn fortwährend so eitelen Wahn in Beziehung auf meine Person? — V. 13. Vgl. 20, 29. מִשַּׁדַּי יִקָּחוּ] Relativsatz. — V. 14. Sinn: seine Nachkommenschaft, wie zahlreich sie auch sein mag, hat keinen Bestand; ihr Loos ist, durch das Schwert des Krieges zu fallen oder vor Hunger umzukommen, vgl. Jer. 18, 21. 14, 12. 16, 4. — V. 15. שרידיו] d. h. diejenigen der Seinigen, welche Krieg und Hunger verschont hat. מוֶת] hier: *Seuche, Pest*, wie Jer. 15, 2. 18, 21., wo es ebenfalls neben חֶרֶב und רָעָב genannt wird. Der Ausdruck הִקָּבֵר בַּמָּוֶת *durch die Pest begraben werden* bedeutet nichts Anderes als: durch dieselbe *ins Grab gebracht werden* **). לא תבכינה] näml. im Leichenzuge, so dass der Sinn: sie geleiten sie nicht zu Grabe. Das 2. Gl. wörtl. in Ps. 78, 64. aufgenommen. — V. 16. עָפָר und חֹמֶר Bild der Menge, vgl. Zach. 9, 3. Reicher Kleidervorrath, ein wesentliches Stück des orientalischen Reichthums. Der arab. Dichter Bohteri (9. Jahrh.) hinterliess bei seinem Tode hundert ganze Kleider, zweihundert Hemden,

---

*) In den hier angeführten Stellen bildet das Wort דֶּרֶךְ die Ergänzung zur Präp. בְּ, so dass der Fall hier immer noch etwas anderer Art ist. O.

**) Wenn nicht לֹא יִקָּבֵרוּ zu lesen ist, was dem 2. Gl. allerdings besser entsprechen würde: die ihm übrig geblieben, werden beim Tode nicht begraben, ihre Wittwen (das Suffix collectiv gefasst) werden sie nicht beweinen. O.

fünfhundert Turbane; s. *Rosenm.* altes und neues Morgenl. III. S. 346. — V. 17. Nachsatz zu V. 16. — V. 18. *Er hat sein Haus gebaut der Motte gleich*] d. i. so gebrechlich und leicht zerstörbar, wie dieses, das dünne, aus den Wollenfäserchen der Kleider gebildete Gewebe, welches durch Schütteln oder Schlagen des Kleides sogleich zerreisst. Vgl. das ähnliche Bild 8, 14. סֻכָּה] *eine Hütte,* z. B. im Weinberge (Jes. 1, 8.), dergleichen zur Zeit der Traubenreife für die Hüter errichtet werden, die daher, weil nur für eine kurze Zeit bestimmt, leicht gebildet sind aus Holz oder Lehm oder Zweigen und Strauchwerk, und desshalb hier ein passendes Bild der Vergänglichkeit. — V. 19. ולא יאסף] Einige erklären: *reich legt er sich hin und Nichts ist geraubt* (d. h. noch ist er im vollen Besitze seiner Reichthümer), *er öffnet seine Augen und es ist Nichts mehr da!* (*Schär., Eichh., Umbr.*). Aber wenn auch die Bedeutung *geraubt werden* sich rechtfertigen liesse, würde doch das Imperf. nicht am Orte sein und der Begriff *Nichts* hätte ausgedrückt werden müssen. Andre erklären: *reich legt er sich hin und wird nicht bestattet* u. s. w. (*de Wette*), so dass נֶאֱסַף wie 4 Mos. 20, 26. mit der Ellipse von אֶל־עַמָּיו oder אֶל־אֲבוֹתָיו gesetzt wäre, was aber nicht in den Zusammenhang passt. Einige wenige MSS. lesen יֶאֱסֹף in Kal, wornach *Hier.*: *dives cum dormierit, nihil secum auferet.* LXX und *Syr.*, sowie *Ambros.* de interpell. Job. c. 5., drücken den Sinn von יוֹסִיף aus, oder vielmehr von יאסף = יוֹסִיף, vgl. 1 Sam. 18, 29. *Ew.* §. 127 b., und diess wird das Richtige sein: *reich legt er sich hin und thut's nicht wieder, seine Augen öffnet er und — ist dahin,* d. h. so nahe wie Abend und Morgen berühren sich bei dem Frevler der reichste Besitz und gänzliche Vernichtung; er legt sich eines Abends nieder noch im vollen Besitze seiner Reichthümer, nicht ahnend, dass es das letzte Mal sei; er schlägt eines Morgens die Augen auf, nicht daran denkend, dass er sie öffne, um sie noch denselbigen Tag auf immer zu schliessen. — V. 20. Schilderung des Unterganges des Frevlers, an den letzten Gedanken des 19. V. angeknüpft. מים] eine plötzlich angeschwollene und Alles mit sich fortreissende Fluth. Zur Constr. im 1. Gl. vgl. 14, 19.; zum Bilde im 1. Jer. 47, 2. Nah. 1, 8.; im 2. 21, 18. — V. 21. קדים] *ein Ostwind,* d. h. im bibl. Sprachgebrauche ein Sturmwind 38, 24. Ps. 48, 8. Jes. 27, 8. Ez. 27, 26. Dem Hebräer kommt er aus der arab. Wüste her. Subj. zu וילך ist der Frevler; הָלַךְ, wie 19, 10. 14, 20. — V. 22. Im 1. Gl. wird ausgesagt, wie der einmal von der Strafe Ergriffene ununterbrochen von Gottes Geschossen verfolgt werde, im 2. wie er diesen Geschossen zu entfliehen suche. Subj. im 1. Gl. ist Gott; im 2. der Frevler. הִשְׁלִיךְ עַל, wie 4 Mos. 35, 20. vgl. m. V. 22., *auf einen schiessen;* zum Bilde vgl. 6, 4. 16, 12 f. ברוח יברח] d. i. nach allen Seiten hin sucht er zu entfliehen. — V. 23. Nicht nur ist seine Flucht vergeblich, denn überall fasst ihn die Hand Gottes, sondern auch das muss er noch mit ansehen, wie seine Mitbürger sich seines Unterganges freuen, und statt des Mitleidens ihr Spott ihn zu seinem

Ende begleitet. ישפק und ישרק mit unbestimmtem Subjecte: *man* klatscht u. s. w. *Ueber einen in die Hände klatschen*, Ausdruck der Schadenfreude, hier u. Klagl. 2, 15., des Hohnes 34, 37. עלימו kann als Plur. sich auf עָרִיצִים V. 13. beziehen, vgl. zu 20, 23., nach 22, 2. jedoch auch als Sing. aufgefasst werden; dag. כפימו wirklicher Plur. ist, auf die unbestimmte Mehrheit gehend, welche als Subj. zu ישפק zu denken ist. ממקמו] *von seinem Wohnorte aus* zischt man über ihn, d. i. seine Mitbürger zischen ihm, dem Fliehenden, nach, begleiten ihn mit ihrem Spotte*).

Cap. XXVIII. V. 1. כי führt die nun folgende Begründung des 2. Gl. von 27, 12. ein: *warum hegt ihr denn aber so eitelen Wahn in Beziehung auf meine Person? denn wohl vermag des Menschen Scharfsinn und Mühe die verborgensten Dinge an's Licht zu bringen* — dieser Gedanke wird an dem Beispiele des Bergbaues anschaulich gemacht bis V. 11. —; *aber dahin, wo die Räthsel der menschlichen Schicksale enthüllt liegen, in die Tiefen der göttlichen Weisheit, dringt kein menschlicher Blick, dringt also auch der eurige nicht, und doch wähnt ihr, diese dem Menschen gezogenen Schranken gänzlich verkennend, die Ursache meiner Leiden ergründen zu können, und urtheilt darüber mit einer so dreisten Zuversicht, als wäret ihr in alle Geheimnisse des göttlichen Weltplanes eingeweiht;* dieses der Sinn und die Anwendung von V. 12—22. מוצא] eine Quelle, welche der Mensch zu erforschen und der er beizukommen weiss. יזקו] ein Relativsatz: das Gold, *das man läutert*, das Gold *zum Läutern*, d. h. mit dessen Läuterung sich die Menschen zu beschäftigen pflegen; ein Zusatz, welcher entweder nichts weiter, als im Vorbeigehen an den hohen Werth des *geläuterten* Goldes erinnern soll, oder aber (*Ew.*) den Gegensatz zum Flussgolde und Goldsande bezeichnet. — V. 2. עָפָר] der Erdboden, wie 19, 25. ואבן יצוק נחושה] wörtl.: *und den Stein giesst man hin zu Erz*, d. i. man schmelzt Erz aus dem Steine. אבן hier: *erzhaltendes* Gestein. יצוק] von צוּק = יָצַק, wie 29, 6. Jes. 26, 16.; die dritte Pers. Sing. als Ausdruck für das unbestimmte Subj.; ebenso V. 3. 4. 9. 10. 11. — V. 3—5. Beschreibung, wie die Menschen es anfangen, um dieser Metalle habhaft zu werden. V. 3. Der Finsterniss (im Inneren der Erde) wissen sie (mittelst der Bergmannslampe) ein Ende zu machen, und durchsuchen auf's Genaueste die unterirdischen, in schwarze Nacht verhüllten Felsen. לכל־תכלית] = עד־תכלית 26, 10. הוא geht auf das unbestimmte Subj. zu שָׂם. אבן] hier *Fels, Felswand*, wie z. B. 1 Sam. 20, 19. — V. 4. Wie gelangt man aber in diese dunkelen Räume hinab? *Man bricht einen Schacht aus, von dem Wanderer weg.* פרץ] trans. wie 16, 14., doch in etwas verschiedenem Sinne. נחל kann nach dem Zusammenhange kaum etwas Anderes als Bezeichnung des *Fahrschachtes* sein, durch welchen die Bergleute ein- und ausfahren; eine Bedeutung, in der

---

*) Besser wohl Andere: *man zischt ihn fort von seiner Stätte*, d. i. man begleitet mit höhnendem Zischen sein Verschwinden von seiner Stätte. O.

das Wort nur desswegen anderwärts nicht vorkommt, weil nirgends weiter vom Bergbaue die Rede ist, die sich aber an die gewöhnliche: *Bach, Canal,* anschliesst; vgl. יאֹרִים V. 10. גָּר] Part. von גּוּר, nach dem Zusammenhange derjenige, der sich auf der Oberfläche des Bodens *aufhält,* dort *umherwandert*);* in מֵעִם ist מִן der Hauptbegriff, und עִם drückt nur das bisherige Verweilen der den Schacht Grabenden bei und unter den גָּרִים aus; vgl. 2 Mos. 10, 18. Vom *Abteufen* des Fahrschachtes geht die Beschreibung schrittweise im 2. u. 3. Gl. weiter zum *Einfahren. Da hängen die vom Fusse Verlassenen, schweben, fern von den Menschen. Von seinem Fusse vergessen, verlassen* kann poetisch der genannt werden, welchem der Fuss den Dienst versagt; so hier die Bergleute, welche sich an Seilen durch den Fahrschacht in die Gruben hinunterlassen müssen, was man *auf dem Knebel fahren* nennt. מֵאֱנוֹשׁ steht parallel mit מֵעִם־גָּר. Die — aus der grossen Masse verschiedener Auffassungen allein Berücksichtigung verdienende — Erklärung von *Schär., Umbr.* u. A.: *es bricht ein Strom aus an des Fremdlings* (גָּר = גֵּר, Bezeichnung des Bergmannes als eines Fremdlings im Inneren der Erde) *Seite* u. s. w. hat gegen sich: 1) dass sie den Nebenbegriff in מֵעִם zum Hauptbegriffe macht; 2) dass nach dem ganzen Zusammenhange von einer *Thätigkeit* des Bergmannes die Rede sein muss; 3) dass sie das nachgewiesene schrittweise Fortschreiten der Beschreibung aufhebt. — V. 5. Sind die Bergmänner unten angekommen, so beginnt der eigentliche Bergbau, wovon in diesem Verse, jedoch, wenn die Lesart כְּמוֹ־אֵשׁ richtig, nur im Allgemeinen, die Rede ist. Die Arbeiten der Bergleute werden als ein zerstörendes Wühlen in den Eingeweiden der Erde dargestellt, und diesem Verfahren die Güte der allernährenden Mutter gegenübergestellt, ähnlich wie bei *Plin.* Hist. Nat. l. XXXIII. in. מִמֶּנָּה] mit Nachdruck und im Gegensatze zu dem folgenden תַחְתֶּיהָ. Das 2. Gl.: *und* *unter ihr* (in ihrem Inneren) *wühlt man auf nach Art des Feuers,* d. i. *als wie mit Feuer,* so gewaltsam und zerstörend, als geschähe es durch Feuer. Da aber wirklich vom Feuer Gebrauch gemacht wird, nämlich bei dem sogenannten *Feuersetzen* zum Zwecke der Lossprengung des Erzes aus dem Gestein, so ist vielleicht mit *Vulg.* und einigen MSS. בְּמוֹ־אֵשׁ zu lesen. — V. 6—8. Dieses Durchwühlen der Erde lohnt aber mit dem reichsten Funde, und der Mensch sieht sich in die geheimste Werkstätte der Erde versetzt, die weder das Auge des scharfsichtigsten Thieres jemals entdeckt hat, noch der Fuss des kühnsten je zu betreten wagt. V. 6. Der Sapphir wird unter den entdeckten Kostbarkeiten vorzugsweise genannt als von besonderem Werthe und Seltenheit. וְעַפְרֹת זָהָב לוֹ] wörtl.: *und Goldstäubchen sind ihm,* so dass לוֹ auf den Sapphir zu beziehen ist und die Worte diesen Stein noch bestimmter als den von den Neueren sogenannten Lasurstein bezeichnen, der sich von dem eigentlichen und

---

*) Besser: *fern von einem Wohnenden,* d. i. von jeder menschlichen Wohnung. Der *Wanderer* gehört nicht hieher. O.

ächten Sapphir unter Anderem durch eingestreute Eisenkiespuncte unterscheidet, welche, wie Gold glänzend, von den Alten wirklich für Goldpuncte angesehen wurden. Vgl. über den doppelten Sapphir der Alten *Plin.* Hist. Nat. 37, 9, 39. Unsicher, wegen der angenommenen Bedeutung *Stufen*, welche עַפְרֹת haben soll, ist die Erklärung Anderer (*Rosenm.*, *de Wette*, *Ew.*): *und Goldstufen findet man*, wobei לוֹ auf das Subj. in V. 3. u. 4. bezogen wird. — V. 7. נתיב] der Pfad, welcher den Menschen zu diesen verborgenen Schätzen führt; es ist Cas. absol. — V. 8. Ueber בני־שחץ s. *Ges.* Lex. man. — V. 9. schliesst sich an V. 5. an, indem die Beschreibung der Operationen der Bergleute und ihrer Entdeckungen weiter geht bis V. 11. Es scheint zunächst vom Losbrechen von Felsstücken zum Zwecke des Stollenbaues die Rede zu sein. חלמיש steht für das *härteste Gestein;* synonym damit im 2. Gl. ist הרים, vgl. 14, 18. הפך משרש] *man wühlt sie von Grund aus um*, d. i. man untergräbt sie durch Hämmern, so dass sie zuletzt einstürzen, nach *Plinius'* Beschreibung, Hist. Nat. 33, 4, 21. — V. 10. *In Felsen spaltet man Gänge, und alles Kostbare schaut das Auge*] d. h. man treibt Stollen in die Felsen hinein, und jeder neue Trieb lässt neue Herrlichkeiten entdeckt werden. יארים] eig. *Ströme*, hier wahrsch. von den strömenden d. h. nassen Gängen, im Bergbaue *Stollen* genannt. Andere, יארים im eigentlichen Sinne nehmend, beziehen den Ausdruck *Ströme in Felsen spalten* auf das sogenannte *Wassererschroten; Umbr.* nach *v. Leonhard* auf das *Wasserlosen.* — V. 11. Das 1. Gl. setzt den Gedanken des 1. Gl. von V. 10. fort; die נְהָרוֹת sind nicht verschieden von den יְאֹרִים, und die Rede ist davon, wie der Mensch das Wasser, welches aus den Seitenwänden der Stollen herabtropft (was die Stollen eben den יְאֹרִים und נְהָרוֹת ähnlich und daher auch diese sprachliche Bezeichnung derselben begreiflich macht), zu verstopfen, und so die Stollen gangbar zu machen wisse. Wörtl.: *man verbindet die Gänge*, d. h. die wasserquillenden Felsritzen, welches gleichsam die wunden Stellen der Gänge sind (חָבַשׁ wird vom *Verbinden einer Wunde* gesagt), *so dass sie nicht mehr thränen* (מִן vor dem Inf., dessen Stelle hier das Abstractum בְּכִי vertritt: *so dass nicht*). Im 2. Gl., am Schlusse der ganzen Beschreibung, kehrt der Gedanke zu V. 1. zurück. ותעלמה] mit Mappik im ה, welches jedoch die hebr. National-Grammatiker für bloss euphonisch halten. אור ist Accus. des Ortes. Des Bergbaues wird ausser dieser Stelle nur noch 5 Mos. 8, 9. mit wenigen Worten Erwähnung gethan; doch nicht so, dass man daraus schliessen könnte, dass die Hebräer selbst denselben betrieben haben; auch spricht jene Stelle nur vom Gewinn des *Erzes*, und bekannt ist, dass die Hebräer die edelen Metalle, Gold und Silber, aus fremden Ländern bezogen. In Aegypten, wo (nach der Einl.) dieses Buch wahrscheinlich geschrieben ist, gab es Goldbergwerke; s. *Diod. Sic.* 3, 12. vgl. *Joseph.* Bell. Jud. VI, 9. §. 2. — V. 12. Ueber den Zusammenhang s. oben zu V. 1. Das וְ vor הַחָכְמָה leitet den Gegensatz ein, wie 24, 22. הַחָכְמָה] die Weisheit vorzugsweise (da-

her der Artikel), d. i. die *göttliche* Weisheit, als das die Weltordnung, die sittliche sowohl als die physische, leitende und erhaltende Princip gedacht; der Beisatz אֱלֹהִים fehlt, weil sie in der dichterischen Personification als ein von Gott Verschiedenes, ausser ihm Seiendes dargestellt wird, vgl. 23. 27., ebenso Spr. Cap. VIII., mit welcher Schilderung die unserige nahe verwandt und zu vergleichen ist. Die Personification an unserer Stelle hat ihren Grund in dem Gegensatze; der Dichter will statt einer Realität und eines Begriffes zwei Realitäten einander gegenüberstellen, die eine der Sinnenwelt angehörig und menschlichem Scharfsinne und Fleisse zugänglich, die andere der übersinnlichen Welt, verborgen dem Menschen und allein Gott, ihrem Herrn, bekannt und dienstbar. Man bemerke die Rückbeziehung auf V. 1. in den Abdrücken תִּמָּצֵא und מָקוֹם. בִּינָה] synonym mit החכמה, vgl. V. 28. Sinn: aber die Einsicht in die göttliche Weltordnung, kann der Mensch diese ebenso erlangen, wie die in das Innere der Erde? Die Antwort folgt. — V. 13. 14. Sinn: *kein* Mensch noch hat den Besitz der diese Einsicht verleihenden Weisheit sich um irgend einen Preis zu erwerben gewusst, weil diese gar nicht auf der Erde zu Hause ist, weder oben bei den Lebendigen (בְּאֶרֶץ הַחַיִּים), noch unten in den Tiefen des Meeres (תְּהוֹם und יָם). — V. 15—19. Sinn: mit allen Schätzen, welche die Erde bietet, kann diese Weisheit nicht erkauft werden, und auch die kostbarsten Dinge stehen an Werth ihr unendlich nach. Ueber die Namen der Edelsteine und übrigen Kostbarkeiten, an deren Aufzählung dieser Gedanke veranschaulicht wird, s. *Ges.* Lex. man. und *Win.* bibl. Realwb. V. 15. סגור] = זָהָב סָגוּר 1 Kön. 6, 20. 10, 21., entweder *Schatzgold,* d. h. kostbares Gold, oder *geläutertes Gold,* wie *Targ.* (welches auch zu 2 Chron. 3, 4. nachzusehen) und *Ew.,* welcher das arab. سجر *schwellen, sieden, kochen* (?) vergleicht. — V. 17. זכוכית] Die Einreihung des Glases unter die edelen Metalle und Steine erklärt sich aus der grossen Kostbarkeit desselben im Alterthume, wesswegen z. B. weder Fenster noch Spiegel im Oriente aus Glas verfertigt waren (vgl. 37, 18.). Die Negation לא gehört mit zum 2. Gl. — V. 18. לא יזכר] d. i. man *nennt* sie nicht einmal neben der Weisheit, so unendlich weit stehen sie an Werth hinter ihr zurück. In מפנינים ist das מִן comparativ: der Besitz der Weisheit ist *mehr als* Perlen. — V. 20. Wiederaufnahme der Hauptfrage des 12. V. Das ו vor הַחָכְמָה ist hier consecutiv: *die Weisheit also, woher kommt sie?* was hier, wo durch das Vorhergehende die Frage, ob die Weisheit irgendwo zu finden und zu bekommen sei, bereits in verneinendem Sinne entschieden ist, so viel sagen will als: *die Weisheit also ist nirgends her zu bekommen.* — V. 21. *Und sie ist verborgen* u. s. w.] וְ verbindet die in der vorhergehenden Frage liegende negative Aussage mit der hier folgenden positiven. *Die Vögel des Himmels* werden aus demselben Grunde erwähnt wie V. 7., wegen ihres Späherblickes; selbst sie, die so viel weiter und schärfer sehen als die Menschen, haben doch nir-

gends den Sitz der Weisheit entdeckt. — V. 22. אבדון und מות für *Reich* des Todes, Scheol; vgl. 26, 6. 30, 23. 38, 17. Ps. 9, 14. Die Unterwelt empfängt nur *eine Kunde* von der Weisheit durch die ankommenden Bewohner der Oberwelt, sie hört nur gleichsam durch die dritte Hand von ihr, *gesehen* aber hat auch hier sie Niemand. — V. 23. Keines der Geschöpfe, nur allein der Schöpfer, weiss um diese Weisheit. אלהים] mit Nachdruck voranstehend; die Gegensätze dazu finden sich in V. 13. 21. 22. — V. 24. Begründung: Gott allein ist *allsehend.* — V. 25. 26. Zeitsätze wie 38, 7. 9., welche V. 27. durch אָז zusammengefasst werden. In לעשות V. 25. ist ל Zeitpartikel wie 2 Sam. 18, 29., von ב in בַּעֲשֹׂתוֹ V. 26. nicht verschieden, vgl. Ps. 90, 6. Der Uebergang von der Infinitiv-Constr. zum Verbum finit. תכן, wie 29, 3. 33, 17. 34, 28. 37, 15. 38, 7. *Ges.* §. 129. Anm. 2. *Ew.* §. 337 b. Nach *Ew.'s* Erklärung: *er sieht unter'm ganzen Himmel her, um dem Wind Gewicht zu geben, dass das Meer er wog mit Maass,* giebt ל in לַעֲשׂוֹת den Zweck des יַבִּיט und יִרְאֶה an; aber das Perf. תִּכֵּן steht dieser Erklärung entgegen, da statt desselben entweder nach Analogie von 38, 13. das Imperf., oder nach Analogie von 38, 27. abermals der Inf. mit ל gesetzt sein müsste. חק] ein Gesetz, betreffend die Zeit seines Einfallens. Der Ausdruck bezieht sich auf die beiden in Palästina und Aegypten regelmässig eintretenden Regenzeiten, die eine im October und November (der Frühregen), die andere im März und April (der Spätregen). ודרך לחזיז קולות] vgl. 38, 34 f. — V. 27. ויספרה] *er that sie kund,* näml. den Menschen in der (V. 25. u. 26.) beschriebenen Naturordnung. הכינה וגם־חקרה, welches die masoret., auch von den alten Verss. einstimmig ausgedrückte Lasart ist: *er stellte die Weisheit auf, hin,* als Leiterin der gesammten Weltordnung, *und erforschte sie auch,* d. h. er prüfte auch ihre Werke, ob sie ihrer hohen Bestimmung entsprechend seien; er stellte die Weisheit als Leiterin der Weltordnung nicht hin, ohne sich auch von der Zweckmässigkeit ihres Waltens, und von der Uebereinstimmung desselben mit seinem, dem göttlichen, Willen durch die That zu überzeugen. וְגַם steht also keineswegs für das einfache וְ. Statt הֱכִינָהּ findet sich in einigen MSS. und in der ältesten gedruckten Ausg. des A. T. (Bibl. Soncin. v. 1488.) הֱבִינָהּ *er verstand sie,* erkannte ihr Wesen, ihren Sinn; vgl. das V. 23. vorkommende הֵבִין, welches jedoch nur ein unsicheres Zeugniss für diese Lesart ist, da es leicht die Veranlassung gegeben haben kann, das an sich schon schwierigere הֱכִינָהּ in הֱבִינָהּ zu verändern. — V. 28. אדני ist ein Zeichen, dass hier urspr. der Name יהוה stand, statt dessen ein Abschreiber *jenes* aussprach; eine grosse Anzahl MSS. und die ältesten Ausgg. haben auch wirklich יהוה, welches um so mehr herzustellen ist, da Gott sich nie selbst אדני benennt*), und dieser Name überhaupt unserem Buche fremd ist. היא חכמה] näml. *für dich.* Parallele zu diesem Wahlspruche: Spr. 3, 7. vgl. mit 1, 7. Sinn von

*) Doch vgl. Anm. 6, 8. O.

V. 25—28.: bei der Weltschöpfung offenbarte Gott die Weisheit in den Werken der Natur; er stellte sie, nachdem er sich von der Uebereinstimmung ihres und seines Wollens überzeugt hatte, als die Gesetzgeberin in der sittlichen und in der Naturwelt auf, und sprach dann zum Menschen: siehe! für Ordnung und Gesetz in jedem Gebiete der Schöpfung — also auch im Gange der menschlichen Schicksale — ist gesorgt auf alle Zeiten durch meine Weisheit! die deinige sei, der meinigen, wie unbegreiflich für dich sie auch walten möge, zu vertrauen, und dir daran gnügen zu lassen, dass du mich fürchtest und das Böse meidest. — Die Anwendung, welche von dieser Belehrung die Freunde Hiobs auf sich machen sollen, ergiebt sich von selbst; es ist die Anerkennung der der menschlichen Erkenntniss von Anbeginn an gezogenen Schranken, die Verzichtleistung auf die Lösung eines Räthsels, wie dasjenige, welches das Leben Hiobs darbietet: Leiden ohne Maass, und — doch keine Verschuldung! Vgl. Anm. zu V. 1.

Cap. XXIX. XXX. XXXI.

Hiob für sich allein.

Gedankengang: Nachdem der Streit mit den Freunden geendigt ist, kann sich Hiob ungestört der Stimmung seines Gemüthes, der Betrachtung seiner Lage, und den Wünschen, die ihm noch übrig sind, hingeben. Die Ruhe, welche jetzt in seinem Inneren eingekehrt ist (und ihn nur einmal noch auf einige Augenblicke verlässt, bei der Schilderung der Gegenwart 30, 16 ff.), ist nicht die Ruhe der Abspannung nach langer Anstrengung, sondern die Ruhe dessen, dem es nach hartem Kampfe endlich gelungen ist, seine Unschuld gegen falsche Anklagen sicher zu stellen, zugleich aber auch für sich selbst sein Schicksal als ein Räthsel zu betrachten, dessen Lösung weit über alle menschlichen Kräfte hinausliege, die Ruhe also des guten Gewissens und der Ergebung. Seine jetzigen Gedanken wenden sich zunächst der *Vergangenheit* zu; in wehmüthiger Erinnerung lässt er die entschwundene schöne Zeit mit allen ihren Reizen und Segnungen nochmals an seinem Geiste vorüberziehen Cap. XXIX.: er war so glücklich in seinem Hause, das der Allmächtige selbst unter seinen besonderen Schutz schien genommen zu haben V. 2—6.; und im öffentlichen Leben, in der Rathsversammlung, welches Ansehen genoss er bei Jung und Alt! welche Verehrung wurde ihm von allen Seiten her zu Theil! V. 7—10.; denn überall, von nah und fern, erscholl sein Ruhm V. 11.; nahm er sich ja doch jedes Bedrängten und Hülflosen an, und kannten ihn Alle als einen durch und durch rechtlichen, jeder Ungerechtigkeit kräftig entgegentretenden Mann V. 12—17., so dass er selbst, im Bewusstsein dessen, was er war und that, wohl hoffen konnte, dieses ganze Glück, welches er genoss, werde von festem Bestande sein V. 18—20. Ja! so war es einst! *er* war's, dessen Rath Alle begehrten, Alle befolgten; dessen Wort Alle erquickte, die Rathlosen aufrichtete;

welchen in der Versammlung — und wie gern besuchte er diese! — Alle als ihren Herrn und Wohlthäter verehrten V. 21—25.

Und nun, wie hat sich diess Alles umgewandelt! Cap. XXX. Jetzt ist er zum Gespötte geworden, sogar bei der verworfensten Classe von Menschen; Menschen, welche die allgemeine Verachtung aus der Gesellschaft ausgestossen hat, wagen sich zu ihm heran, erlauben sich jegliche Rohheit in Wort und That gegen ihn, umlagern ihn schaarenweise wie ein feindliches Heer V. 1—14., so dass selbst die letzte Spur seiner vormaligen Ehre verweht und vernichtet ist V. 15.; jetzt ist sein sonst so fröhliches Leben Eine, Tag und Nacht andauernde, Schmerzensklage V. 16. 17., der Körper entstellt V. 18., Gott hat ihn von der Höhe des Glückes in die tiefste Schmach gestürzt V. 19., lässt ihn hülflos stehen V. 20.; er, der vormals sein Freund war, verfolgt ihn jetzt als erbitterter Feind V. 21., und was er von ihm zu erwarten hat, ist, wie er wohl weiss, nichts Anderes, als in dieser Verfolgung unterzugehen V. 22. 23. — Doch auch ein Untergehender streckt noch die Hand aus nach Mitleid und Hülfe! V. 24. Auch Hiob mag diess vergönnt sein, trug er ja selbst auch stets Mitleiden im Herzen für alle Leidenden V. 25., und durfte er doch ein ganz anderes Loos erwarten, als welches ihn getroffen V. 26., das tiefste Elend, welches seinen Körper aufzehrt, und die Heiterkeit seines Gemüthes in düstere Trauer umgestimmt hat V. 27—31. In solch furchtbarem Gegensatze stellt sich das *Jetzt* dem *Vormals* gegenüber!

Und dennoch muss Hiob auch jetzt wieder sagen: *er hat diesen Wechsel seines Geschickes in keiner Weise verschuldet!* Cap. XXXI. Wie sorgfältig er auch sein Inneres bis in die verborgensten Gedanken prüfen, sein Herz befragen mag nach allen möglichen Sünden, wie sie im Leben der Menschen vorkommen, gröberen und geringeren, öffentlichen und geheimen, er darf sich rein bekennen von allen, und wenn er anders erfunden werden sollte, so möge je der schrecklichste Fluch an ihm in Erfüllung gehen! V. 1—34. (Ueber die einzelnen Sünden und die damit in Verbindung stehenden Fluchwünsche s. die Erklärung.) Möchte nur Gott diese seine Betheuerungen hören, ihm endlich erscheinen und Alles vorlegen, wessen er ihn beschuldigen mag! wie wollte sich Hiob mit der Anklage brüsten, wie kühn dürfte er vor seinen Kläger und Richter hintreten! V. 35—37. Noch neue Betheuerungen seiner Unschuld will er hinzufügen; aber kaum hat er begonnen V. 38—40., da unterbricht ihn (Cap. XXXVIII.) plötzlich die langersehnte Erscheinung Gottes.

Cap. XXIX. V. 2. כירחי־קדם und כימי וגו' ist Obj. zu יתנני; das כְּ nach *Ew.* §. 221. 282 e.; wörtl.: *wer giebt mir gleich den Monden der Vergangenheit, gleich den Tagen* u. s. w., d. h. Monde, Tage, die diesen gleichen? = o wäre mir, wie in den Monden der Vergangenheit, wie in den Tagen u. s. w.*). כימי אלוה ישמרני]

*) Gegen die oben gegebene Erkl. ist zwar Nichts einzuwenden, doch wäre es wohl möglich, dass das Suffix in יתנני als Object gefasst werden

der Status constr. vor dem Relativsatze, vgl. *Ges.* §. 114, 3. *Ew.* §. 322 c. Verschieden ist natürlich der Gebrauch des Status constr. in Stellen wie 18, 21., wo der Relativsatz ein im Genitivverhältnisse stehendes Antecedens einschliesst: (die Stätte) *dessen*, der Gott nicht kennt. ישמרני] das Imperf. wie 1, 5. שָׁמַר hier in *gutem* Sinne: behüten; vgl. dag. 13, 27. — V. 3. Die Constr. geht vom Inf. mit der Präp. im 2. Gl. zum Imperf. über; ebenso V. 6. 7. הִלּוֹ kann Inf. Kal sein von der Intransitiv-Form הַל (vgl. *Ges.* §. 66. Anm. 3. *Ew.* §. 238 b.), deren Vocal sich beim Hinzutreten des Suff. in Chirek abschwächt, nach Analogie anderer von Verbis ע״ע abgeleiteter Nomina, wie פַּת, פִּתִּי; חַת, חִתְּכֶם; das Suff. weist auf das folgende נֵרוֹ hin: *als sie schien, seine Leuchte.* Ohne Analogie ist die Vermuthung *Ew.'s* (krit. Gr. S. 471.), dass הִלּוֹ abgekürzt sei aus הַהִלּוֹ, also Inf. Hiph., wornach mit dem *Targ.* zu übersetzen wäre: *als er scheinen liess seine Leuchte*).* הֵלֶךְ חֹשֶׁךְ in der Finsterniss wandeln; der Accus. des Ortes, nach *Ges.* §. 116, 1. *Ew.* §. 282 a. Gottes Leuchte und Licht Bild seines Schutzes, die Finsterniss Bezeichnung drohender Gefahr. Parallelstelle: Ps. 18, 29. — V. 4. כאשר schliesst sich an מי־יתנני V. 2. an: *o dass mir wäre, als wie mir war* u. s. w. בימי חרפי] *in den Tagen meines Herbstes.* Der Herbst, als die Zeit, da die Früchte eingesammelt werden, Bild *des Segens, reichen Besitzes,* vgl. Sir. 33, 17. בסוד אלוה עלי אהלי ist Erklärung von יִשְׁמְרֵנִי V. 2., wörtl.: *beim Rathe Gottes über meinem Zelte,* d. h. als Gott und seine Engel mein Zelt schützend umschwebten. סוֹד אֱלוֹהַּ] *der Rathkreis Gottes* d. i. Gott, umgeben von seinen Engeln, vgl. 15, 8. Ps. 89, 8. — V. 6. חֵמָה] für חֶמְאָה, *Sahne, Rahm.* Zum Bilde des 1. Gl. vgl. unsere Ausdrucksweise: im Golde, im Weine *schwimmen.* צוּק, wie 28, 2. עמדי] *neben mir, an meiner Seite,* ohne dass ich auch nur einen Schritt weit zu gehen brauchte, um das Gewünschte zu finden. Sinn: ungesucht und in überströmender Fülle flossen alle Segnungen Gottes mir zu. Parallelstelle: 5 Mos. 32, 13., vgl. auch 20, 17. — V. 7. יָצָא שַׁעַר ausgehen (aus seinem Hause) nach dem Thore. עלי־קרת] *zur Stadt hinauf;* die Städte waren gew. auf Anhöhen gelegen. Man hat sich Hiob und seine Familie schon nach dem Eingange des Buches als Bewohner *des Landes* zu denken; von seiner Wohnung aus pflegte er die nahegelegene Stadt zu besuchen (vgl. V. 25.), um an den Verhandlungen der Richter oder den Versammlungen des Volkes, die im Thore (vgl. zu 5, 4.), und zwar ברחוב, auf dem weiten Platze innerhalb desselben, dem Marktplatze, gehalten wurden, Theil zu

---

sollte: „wer macht mich wie (ich war) in vergangenen Monden", d. i. o wäre ich, erginge es mir, wie vormals! O.

*) Die oben vertheidigte Erkl. statuirt eine Abnormität im Gebrauche des Suffixes, die zwar in der als Beweis für deren Zulässigkeit häufig citirten Stelle Ez. 10, 3. zur Noth geduldet werden kann, hier aber ebensowenig statthaft erscheint, als in der ohne Zweifel corrumpirten Stelle 2 Mos. 2, 6. Das Richtige sah der chald. Uebersetzer; da jedoch בהלו nicht Hiphil sein kann, so wird statt dessen בְּהַהִלּוֹ zu lesen sein. O.

nehmen. אכין מושבי] Auf zwei Seiten des Thorplatzes waren Bänke angebracht, wo die Aeltesten und Richter ihre Plätze einnahmen, *Jahn* bibl. Archäol. II. 2. S. 310. — V. 8. Die Satzverbindung löst sich hier von בִּימֵי חָרְפִּי ab, an welches sie vom 2. Gl. des 4. V. an durch das sich wiederholende בּ angeknüpft war, und wird selbstständig. *Jünglinge sahen mich und verbargen sich* u. s. w. Es ist die Rede von dem grossen persönlichen Ansehen, welches Hiob genoss, so dass, wenn er in die Versammlung eintrat, die Jünglinge, welche die vordersten Reihen der zuhörenden Volksmenge besetzt hielten, sich schüchtern in den Hintergrund zurückzogen (dieses ist נחבאו), die Aeltesten aber unter den Gliedern der Rathsversammlung, die schon ihre Plätze eingenommen hatten, aufstanden, und stehen blieben (עמדו), bis Hiob sich niedergelassen hatte. Dieselbe Verehrung des Mannes zeigte sich auch darin, dass nach V. 9., wenn Hiob eintrat, nachdem die Verhandlungen schon begonnen hatten, sogar die *Angesehensten* unter den Rednern (שרים) inne hielten und verstummten, um ihm das Wort zu lassen (über den Ausdruck: *die Hand auf den Mund legen* vgl. zu 21, 5. ישימו] das Imperf., hier mit dem Perf. abwechselnd, vgl. V. 12 f. mit V. 14 f. V. 21. 23, 11.), und nach V. 10., wenn Hiob gesprochen hatte, die Stimme auch der Vornehmsten sich nicht mehr vernehmen liess, und ihre Zunge stockte, weil sie durch seine Rede sich völlig überzeugt und unvermögend fühlten, besseren Rath zu ertheilen (über die Constr. קול נגידים נחבאו vgl. *Ges.* §. 145, 1. *Ew.* §. 307 c)*). — V. 11. Grund dieser allgemeinen Verehrung Hiobs: weil man aller Orten, sowohl da, wo man ihn nur von Hörensagen, als da, wo man ihn persönlich kannte, nur Rühmliches von ihm zu sagen wusste. Wörtl.: *denn das Ohr hörte* (von mir) *und pries mich auch* u. s. w. אִשֵּׁר, einen glücklich preisen wegen seiner guten Thaten, worin das Anerkennen und Rühmen derselben schon inbegriffen ist. הֵעִיד hier: rühmliches Zeugniss von einem ablegen. — V. 12. Begründung dieses Ruhmes bis V. 17. ולא־עזר לו] ein Zustandssatz: *während sie keinen Helfer hatte,* d. i. welche — hatte, vgl. *Ew.* §. 331 a. Ebenso Ps. 72, 12. — V. 13. אובד] wie 31, 19., der im Begriffe war unterzugehen, schon verloren war. — V. 14. Zu צדק לבשתי vgl. Jes. 59, 17. 11, 5.; zu וילבשני *sie zog mich an,* ich war das Gewand, in das sie sich hüllte, in welchem sie in der Welt auftrat, d. h. ich galt als derjenige, der in seinem ganzen Thun und Lassen sie darstellte als ihr Abbild, vgl. Richt. 6, 34. Unrichtig

---

*) In den von *Ew.* a. a. O. citirten Stellen 1 Mos. 4, 10. 1 Kön. 1, 41. 14, 6. stehen die in Genus oder Numerus mit קוֹל nicht harmonirenden Ausdrücke צֹעֲקִים, הוֹמָה, בָּאָה nicht im Prädicatsverhältnisse zu jenem Worte, sondern als Zustandswörter; mit unserer Stelle dürfen daher jene nicht zusammengeordnet werden; Jes. 52, 8. gehört noch weniger hieher. נחבאו aber als Prädicat zu קוֹל־נ׳ bleibt immer hart und incorrect, und ich glaube, dass נֶחְבָּא zu lesen ist, indem das ו dem Anfange des folgenden Wortes seinen Ursprung verdankt. O.

Umbr. u. *Ew.*: *sie kleidete mich wohl, sie schmückte mich;* denn לָבַשׁ heisst ein Kleid anziehen, sich bekleiden, nicht aber: einen kleiden, schmücken. Das 2. Gl. sagt ganz dasselbe aus, was im 1. צֶדֶק לָבַשְׁתִּי, nur dass die Stücke der Kleidung genannt sind, an deren Stelle gleichsam Hiob die Gerechtigkeit an sich trug: *Talar,* ein Hauptstück der vornehmern Classe (zu der wir den Hiob zählen müssen), und *Kopfbund,* die allgemeine morgenländische Kopfbedeckung. מִשְׁפָּטִי] *mein Recht,* d. i. das Recht, welches ich geltend zu machen und zu wahren suchte. Sinn: ich *war* gerecht durch und durch, und ich *galt* auch dafür. — V. 15. 16. Sinn: jedem Bedürftigen ersetzte ich nach Kräften seinen Mangel. Zur Constr. des 2. Gl. von V. 16., wo gesagt wird, wie Hiob auch als Anwalt eines ihm persönlich Unbekannten, der eine gerechte Sache, aber keinen Sachwalter hatte, aufgetreten sei, vgl. 18, 21. — V. 17. *Einem die Zähne ausschlagen, das Gebiss zerschmettern,* d. h. einen unschädlich machen; der bildl. Ausdruck ist von der Bezwingung wilder Thiere hergenommen, und Aehnliches kommt auch vor Ps. 3, 8. 58, 7. Bei עַוָּל ist an ungerechte Richter, an Gewaltthätige und Unterdrücker zu denken. — V. 18. *Da dachte ich, mit meinem Neste*) werd' ich sterben* (d. h. ich werde einst meine Kinder mit mir in's Grab nehmen, nicht aber, wie es nun geschehen ist, sie alle vor mir hinsterben sehen), *und wie der Phönix die Tage mehren.* Vom Vogel Phönix erzählt der (nach *Dalberg,* Fundgruben des Orients I. S. 199 ff.) aus Persien herstammende, in Aegypten aber am meisten verbreitete, und unserem Dichter auch von daher bekannte Mythus des Alterthums, dass, wenn er 500 Jahre gelebt habe, er sich sammt seinem Neste verbrenne, und so עִם קִנּוֹ sterbe. Da der Gestorbene alsdann aus seiner Asche wieder ersteht und so sich immer auf's Neue verjüngt, ist sein Name im Alterthume auch sprüchwörtlich geworden zur Bezeichnung der höchsten Lebensdauer, wie in der Redensart *φοίνικος ἔτη βιοῦν,* bei *Lucian* Hermotim. p. 544. ed. Graev., und wie er auch an unserer Stelle gebraucht ist. Dass nämlich hier חוֹל Name des Phönix sei, dafür spricht: 1) *die exeget. Tradition,* deren Zeugniss vorliegt a) in den LXX (an welche sich die alte und neue *Vulg.* anschliessen), doch so, dass nur noch die Grundlage der ursprünglichen Erklärung durchscheint, indem entweder *der Uebersetzer* die empfangene Ueberlieferung, dass חוֹל hier *φοῖνιξ* bedeute, missverstehend, statt des Vogels *den Baum φοῖνιξ* (*στέλεχος φοίνικος*), d. i. *die Palme,* setzte, oder durch *späteres* Missverständniss das ursprüngliche *ὥςπερ φοῖνιξ* in *ὥςπερ στέλεχος φοίνικος* verändert wurde; — das hebr. חוֹל bedeutet aber niemals *φοῖνιξ* die *Palme,* sondern dieses ist תָּמָר, vgl. Ps. 92, 13. Joel 1, 12. u. a.; b) im Talmud, der sich in seiner Erzählung vom Vogel Phönix auf unsere Stelle, als welche desselben

---

*) Besser wohl: *bei* d. h. auf oder in *meinem Neste,* Hause, zwar nicht ohne Bezugnahme auf den Phönix im Allgemeinen, doch schwerlich mit Rücksicht darauf, dass derselbe sich mit seinem Neste verbrennen soll. O.

Erwähnung thue, beruft *Sanhedr.* fol. 108.; sowie auch der jüd. Commentator *S. Jarchi* unter חול den Vogel Phönix versteht; c) in der neben חול vorkommenden Lesart חול; חול bedeutet bei den Rabbinen den Vogel Phönix, s. die Stellen bei *Buxt.* Lex. p. 720., und so lasen an unserer Stelle die jüd. Lehrer zu Nahardea am Euphrat, und von daher verbreitete sich *diese* Aussprache in den morgenländischen Handschriften (vgl. *D. Kimchi's* Bemerk. in s. liber radicum unt. d. W. חול); d) endlich in der Masora, welche zu dieser Stelle (s. *Buxt.* Bibl. rabbin.) auf die *eigenthümliche* (wiewohl nicht angegebene) Bedeutung von חול aufmerksam macht; 2) *der Parallelismus,* welcher vom *Neste* des 1. Gl. im 2. auf einen *Vogel,* nicht aber in den *Sand* führt. Seinen Namen חול oder חול führte der Phönix von חול *sich umdrehen, kreisen,* im Kreise wiederkehren, also mit Beziehung auf seine stete Verjüngung, daher er bei den Alten auch das Symbol der sich verjüngenden Zeit (der Wiederkehr der Sonne bei den Aegyptern) war. Vgl. *Bochart* Hieroz. ed. Rosenm. III. p. 809 ff., *Dalberg* a. a. O., *v. Bohlen* das alte Indien II. S. 240 f. Diese älteste Erklärung der Stelle hat unter den Neueren zuerst *Rosenm.* wieder aufgenommen. Für die gewöhnliche, an *Targ.* und *Pesch.* sich anschliessende und von der gewohnten Bedeutung von חול ausgehende Erklärung: *und wie Sand vermehren meine Tage,* lässt sich nur der häufige Gebrauch dieses Bildes einer zahllosen Menge anführen; und da 1 Kön. 5, 9. zeigt, dass das Zahllose des Sandes nicht bloss auf die Menge von *Geschöpfen* (*Ew.*) übergetragen werde, so wäre an sich eine Uebertragung auf die Tage wohl möglich, wie bei *Ovid* Metam. 14, 136 ff.; aber gegenüber dem 1. Versgl. ist dieses Bild hier unpassend. — V. 19. u. 20. schliessen sich an וָאֹמַר des 18. V. an; im 19. V. spricht Hiob seine damalige Hoffnung auf die feste Dauer seiner Gesundheit (wie ein Baum nicht abstirbt, dessen Wurzeln fortwährend bewässert und dessen Zweige vom Thaue erquickt werden), in V. 20. auf die Dauer seines Ruhmes und Ansehens aus; חדש עמדי *er bleibt frisch bei mir,* welkt nicht mit meinen Jahren. וקשתי בידי] bildlich: der *Bogen* als Werkzeug, mit welchem man sich *Ruhm* erwerben kann, daher hier parallel mit diesem selbst. תַּחֲלִיף mit der Ellipse כֹּחַ, wie 14, 7.: *seine Kraft erneuern, verjüngen.* — V. 21. Rückkehr zu den V. 7—10. angefangenen Erinnerungen an die grosse Rolle, welche er einst im Thore spielte, veranlasst durch die Erwähnung seines Ansehens V. 20. וְיִחֵלּוּ] Pausalform mit Dag. f. euphon., nach *Ges.* §. 20, 2 c. *Ew.* §. 75 d.; ausser Pausa lautet die Form nach V. 23. וְיִחֲלוּ. — V. 22. Im 2. Gl. liegt der Nachdruck auf תִּטֹּף: *meine Rede träufelte auf sie,* d. i. durchdrang sie wohlthuend, erquickte und belebte sie, vgl. 5 Mos. 32, 2.; insbesondere heisst das Reden der Propheten öfters geradezu הִטִּיף, *ein Träufelnlassen,* Ez. 21, 2. (7.) Am. 7, 16. u. a.; vgl. den folgenden Vers, wo Hiobs Rede als ein wirklicher מַלְקוֹשׁ dargestellt wird. — V. 23. פָּעֲרוּ פֶה = שָׁאַף, vgl. Ps. 119, 131. — V. 24. *Ich lachte sie an, wenn sie nicht mehr vertrauten*] d. h. wenn sie rathlos verzagten, setzte

ich, der überall Rath wusste, ihnen ein ruhiges Lächeln entgegen, um ihnen Muth einzuflössen. לא יאמינו, eig.: *und sie vertrauten nicht mehr,* als Unter- oder Zustandssatz, wie V. 12., aber ohne Copula untergeordnet wie 23, 2.; doch liest eine grosse Anzahl MSS. und die ältesten Ausgg. ולא, welches (nach *Ew.* §. 331 a.) das Gewöhnlichere und Genauere. לא הֶאֱמִין absolut wie Jes. 7, 9. (vgl. Ps. 116, 10.): *kein Vertrauen haben,* hier, auf mögliche Hülfe = *verzagen.* So richtig *Umbr.* u. *Ew.,* während die gew. Erklärung: *lächelt' ich ihnen zu, so glaubten sie's nicht,* theils einen an sich unnatürlichen Gedanken giebt, theils auch in den Zusammenhang nicht passt; denn das 2. Gl. setzt den Gedanken des 1. fort, dass keine Muthlosigkeit der Anderen vermocht habe, Hiobs Muth zu brechen und die Heiterkeit seines Antlitzes, den Ausdruck eines muthérfüllten Gemüthes niederzuschlagen. אור פנים] *Licht des Antlitzes,* d. i. leuchtendes, heiteres Antlitz, vgl. Spr. 16, 15.; zu הִפִּיל vgl. 1 Mos. 4, 5. 6. — V. 25. *Ich wählte ihren Weg*] d. h. vorzugsweise ging ich dahin, wo sie waren, ihre Versammlung besucht' ich am liebsten, Rückkehr zu V. 7. Der übrige Theil des Verses fasst in wenige, aber starke Züge das Ergebniss der vorhergehenden Schilderung zusammen.

Cap. XXX. V. 1. Ueber den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden s. die Inhaltsanzeige. Die hier folgende Schilderung der Gegenwart nimmt den umgekehrten Gang von Cap. XXIX., indem die zuletzt beschriebene Ehre und Herrlichkeit, welche Hiob sonst genoss, ihn am natürlichsten auf den Gegensatz seiner jetzigen Verachtung führt, und er auf seine körperlichen Leiden, als Gegensatz zu den Tagen der Wonne, mit denen Cap. XXIX. *begann,* erst hernach, V. 16 ff., zu sprechen kommt. Dass er in seiner jetzigen Lage der Schmach und Verachtung aller Welt preisgegeben sei, hat er schon oben 17, 6. geklagt, hier aber klagt er im Besonderen darüber, dass er jegliche Schmach und Demüthigung von einer Classe von Menschen sich müsse gefallen lassen, die nach ihrem äusseren Loose wie nach ihrer inneren Tüchtigkeit der allertiefsten Stufe der menschlichen Gesellschaft angehören; sie werden bis V. 8. beschrieben. Also ein zweifacher Gegensatz zwischen Gegenwart und Vergangenheit: Verachtung jetzt sogar von den Verworfensten, Ehre sonst selbst von den Geehrtesten. שָׂחַק עַל *über* einen lachen, einen *ver*lachen, dag. שָׂחַק אֶל 29, 24.: einem *zu*lachen. צעירים ממני לימים] Ihre Jugend hebt er besonders heraus, weil diese ihm gerade Anspruch auf Achtung und Ehrfurcht gab, nach 3 Mos. 19, 32. Wie ganz anders thaten die נְעָרִים in 29, 8.! Im 2. Gl. bedeutet שִׁית עִם *neben etwas stellen* in eigentlichem Sinne, also s. v. a. *in Gesellschaft bringen, beigesellen,* und Hiob will sagen: die Väter dieser Menschen habe er verschmäht, auch nur den Hunden seiner Heerden beizugesellen, weil sie ausser Stande gewesen wären, ihm die Dienste zu leisten, welche ihm diese leisteten, unvermögend nämlich, auch nur die Heerden zu bewachen. — V. 2. *Gar ihrer Hände Kraft, wozu*

sollte sie mir? (Menschen) an denen verloren ist das reife Alter! גם] steigernd; waren die Väter, als das kräftigere Geschlecht, schon so werthlos und unbrauchbar, was sollte er vollends von der Handarbeit der Söhne erwarten, wenn er sie etwa für seine Dienste gebrauchen wollte? Das Suff. in ידיהם muss sich auf die צְעִירִים des 1. V. beziehen, als die Hauptpersonen, von denen Hiob spricht; die Erwähnung der Väter dient nur der Schilderung der Söhne. Das 2. Gl. begründet die gänzliche Unbrauchbarkeit dieser Menschen; es sind schwächliche, elende Geschöpfe, die keine Lebenskraft in sich tragen, deren sieches Dasein vorüber ist, bevor sie die Jahre des Mannesalters erreicht haben. עלימו] Bezeichnung des Incommodum, wie 24, 9., wiewohl dem allgemeinen Sinne nach nicht verschieden von לָמוֹ. כלח] wie 5, 26.*). — V. 3. u. 4. Begründung des 2. Gl. von V. 2. Zusammenhang: wie sollte es auch anders sein können, da ja diese Menschen in den Wüsteneien des Landes, wo sie hausen, sich mit der erbärmlichsten Nahrung behelfen müssen, um nicht Hungers zu sterben. *Die durch Mangel und Hunger ausgedörrt die Wüste benagen* (d. h. alles abnagen, was immer die Wüste als Nahrung darbietet), *die alte grause Behausung;* גלמוד (vgl. zu 15, 34.) schliesst sich, wie das folgende הערקים und הקטפים, an das Subj. in V. 1. an: *es spotten meiner Jüngere — Ausgedorrte — die da benagen — die da pflücken.* עָרַק *rodere,* wie V. 17., welches allein in den Zusammenhang passt; der Artikel vor dem Partic. hier und V. 4., wie 5, 10. אמש שואה ומשאה] eig. *das Gestern der Oede und Verödung,* d. i. eine seit Langem schon von Niemandem mehr bewohnte, längst öde gewordene Gegend. אֶמֶשׁ steht 2 Kön. 9, 26. gleichbedeutend mit תְּמוֹל, und kann daher wie dieses (vgl. z. B. Jes. 30, 33.) für *längst* gesetzt sein; hingegen ist keine Analogie dafür vorhanden, dass es, mit Aufgebung des Begriffes *der Vergangenheit, Abend* oder *Nacht* überhaupt bedeuten könne **). Die Verbindung der gleichlautenden שֹׁאָה und מְשֹׁאָה dient zur Verstärkung des Begriffes der *Oede*, vgl. 38, 27. Zeph. 1, 15.; auch Ez. 6, 14. עלי־שיח] *am Gesträuch;* vgl. *Böttcher* Proben, S. 285. not. f. — V. 5. So allgemein verachtet und geflohen werden diese Menschen, dass man sie in der übrigen Gesellschaft gar nicht duldet, sondern, wenn sie sich etwa aus ihren abgelegenen Schlupfwinkeln hervorwagen und in den bewohnten Landstrichen, unter den Fellahs,

---

*) Anstatt des wenig passenden כלח, welches auch 5, 26. nichts weniger als das kräftige Mannesalter bezeichnete, sollte man vielmehr כּוֹחַ erwarten, oder auch, da כֹּחַ schon im 1. Gl. steht, etwa כָּלֵּיהּ = כֻּלּוֹ, auf jenes sich zurückbeziehend. O.

**) Kann אמש *gestern* überhaupt den Sinn von *seit Langem* annehmen, was bezweifelt werden darf (vgl. *Ges.* Lex. man.), so wird es doch schwerlich als Regens eines Genitivs aufzufassen sein, sondern eher als adverbielle Ergänzung zu den nachfolgenden beiden Nominibus: „die da benagen die Wüste, (welche) seit Langem eine völlige Oede (ist)". Ich halte jedoch das Wort für verdächtig und meine, man würde an dessen Stelle am ersten einen Ausdruck erwarten wie אֶרֶץ; vgl. Joel 2, 20. O.

sich blicken lassen, man sie sogleich, wie Diebsgesindel, wieder verjagt. Ueber גו s. *Ges.* WB. יריעו עלימו] *man schreit auf sie los, schreit ihnen nach.* — V. 6. u. 7. Beschreibung, wo und wie sie hausen. לשכן] wörtl.: *es ist zu wohnen,* näml. *ihnen,* welches wie 5, 11. nicht dazugesetzt ist, d. i. sie *müssen* wohnen, oder auch geradezu s. v. a. *sie wohnen;* vgl. Anm. zu 5, 11. חרי עפר וכפים] an ב des 1. Gl. sich anschliessend: *in Löchern des Bodens und der Felsen,* womit diese Menschen als Troglodyten bezeichnet werden. — V. 7. נָהַק hier: wilde Töne von sich geben, ein wildes Geschrei hören lassen, dem des Waldesels ähnlich, wenn er nach Nahrung schreit, denn von diesem eigentlich wird das Wort gebraucht nach 6, 5. יספחו] *sie sind hingegossen,* d. i. unter und über einander hingelagert, von סָפַח = שָׁפַח giessen, ausgiessen. Gew.: *sie versammeln sich,* von סָפַח, dessen Niph. Jes. 14, 1. parallel mit נִלְוָה vorkommt; aber Pual hat stets passive, nicht reflexive Bedeutung. — V. 8. Schluss der Beschreibung dieser Menschen: *Gottloser, ja Ehrloser Söhne, die man hinausgepeitscht hat aus dem Lande.* בלי־שם] *ein Nicht-Ehrenname,* d. i. ein Schandname, nach Anm. zu 8, 11. שֵׁם ist in dieser Verbindung ein *Ehrenname,* wie in אַנְשֵׁי שֵׁם 1 Mos. 6, 4. בְּנֵי בְלִי־שֵׁם sind Solche, *die einen Schandnamen tragen* *). נכאו von נָכָה, ein Niph., nach Art der Verba לא gebildet, vgl. *Ges.* §. 74. Anm. 22. Eine andere Ansicht von der Form נכאו s. bei *Ges.* Lex. man. u. d. W. כָּאָה. אֶרֶץ hier: das *bewohnte* Land, Gegensatz der צִיָּה. Die hier beschriebenen Menschen erscheinen gleich den oben 24, 4—8. geschilderten Unglücklichen als Ausgestossene, die sich in die Wüsten des Landes haben zurückziehen müssen, vgl. 24, 4. mit 30, 5—7.; Nahrung und Lebensweise ist Beiden dieselbe, vgl. 24, 5. mit 30, 3 f.; die Noth treibt sie zuweilen aus ihren Verstecken in die bewohnten Gegenden hervor; aber Niemand duldet sie in seiner Nähe, man treibt sie zurück, woher sie gekommen sind, vgl. 24, 4. mit 30, 5.; Beide endlich vergleicht der Dichter, wenngleich in verschiedener Beziehung, mit wilden Eseln, 24, 5. mit 30, 7. Es liegt daher nahe, beide Classen von Menschen für identisch zu halten, und dieser Einerleiheit steht nicht entgegen, dass Hiob dieselben oben als Unterdrückte und grausam Verfolgte darstellt, während er dagegen hier ihr Loos ihnen wie zum Vorwurfe macht und es als Beleg für ihre Schlechtigkeit anführt; denn theils bleibt Grausamkeit auch gegen Schlechte immer was sie ist, und Hiob sprach oben von Solchen, welche sie gegen Hülflose und Arme aller Art üben; theils aber kam es gerade solchen Menschen am allerwenigsten zu, einen Ehrenmann wie Hiob in unverschuldetem Unglücke zu höhnen, und in

---

*) Durch ein Versehen des Verf's., wie es scheint, stimmt die Erläuterung des Ausdrucks בני בלי־שם (*filii infamiae* = *infames*) nicht genau zu der Uebers.: „Ehrloser (Eltern) Söhne.“ Beide Erklärungen haben ihre Vertheidiger gefunden; ich ziehe die in der Uebers. ausgedrückte vor, wobei denn בלי־שם s. v. a. *ein Namenloser,* d. i. Ehrloser, ist. O.

dieser Weise seine menschliche Theilnahme an ihrem Loose zu vergelten, daher die bittere Sprache des Gehöhnten so natürlich als gerecht erscheint. Nach 24, 4. haben wir diese Menschen für *Eingeborne* zu halten, und in diesem Cap. V. 6. werden sie näher als Höhlenbewohner, d. i. *Choriter*, bezeichnet; die Choriter aber gehören zu den Urbewohnern der Gegenden, in welche die Sage die Geschichte Hiobs verlegt hat, Idumäa's nämlich, welches in weiterem Sinne auch das Land Uz umfasste (vgl. Anm. zu 1, 1.), und wurden von den Edomitern unterjocht und aus ihren Wohnsitzen vertrieben 5 Mos. 2, 12. 22. Wir hätten uns demnach Abkömmlinge der ursprünglichen Bewohner dieser Länder, der alten Choriter, zu denken, deren Vorfahren sich zur Zeit der Unterjochung ihres Stammes in die Gebirge und Wildnisse des Landes geflüchtet hatten, wo sie noch zur Zeit unseres Dichters in einzelnen Familien fortlebten, im eigenen Vaterlande kaum geduldet, von den Landesbewohnern verachtet und verfolgt, so wie es hier beschrieben wird, daher mit Hass und Rache gegen dieselben erfüllt, so dass sie die Gelegenheit gern wahrnahmen, bei ihren Streifzügen in die bewohnten Gegenden einem Unglücklichen, zumal einem sonst in hohen Ehren und Ansehen stehenden Manne, wo es ohne Gefahr geschehen konnte, sich zu nahen und ihren Spott, ihre Schadenfreude ihn fühlen zu lassen, selbst ihn zu misshandeln, wie sie es hier an Hiob thaten. Die Heimathlosen in der Schweiz, die Zigeunerfamilien u. dgl. geben ähnliche Bilder aus unserer Zeit. Dass nicht, wie die Ausll. gewöhnlich annehmen, von schlechten Menschen überhaupt die Rede sei, sondern von einer bestimmten Classe von dergleichen der Dichter spreche, springt in die Augen. An Urbewohner des Landes hat zuerst *Ew.* gedacht, doch seine richtige Vermuthung nicht näher begründet. — V. 9. nimmt den Gedanken von V. 1. wieder auf. למלה] *zum Gespräche,* wofür Klagl. 3, 14. שְׂחֹק steht. — V. 10. Sinn des 1. Gl.: *sie kommen zu mir heran, um sich dann mit Abscheu von mir wegzuwenden;* Sinn des 2. Gl.: *sie scheuen sich nicht, vor mir auszuspucken* (nicht: *sie spucken mir in's Angesicht,* wie 17, 6.); in Gegenwart eines Anderen, vor seinen Augen, auf die Erde zu spucken, war eine Beleidigung, indem man es als Ausdruck der Geringschätzung ansah. So noch jetzt z. B. bei den Negern, s. Ausland 1837. Nr. 74. Aber nicht nur scheuen sie sich dessen nicht: — V. 11. *sondern seinen Strick löst einer, und demüthigt mich, und den Zügel lassen sie vor mir schiessen,* d. h. sie erlauben sich selbst mich zu schlagen, und die Frechheit, mit der sie mir entgegentreten, kennt gar keine Schranken. כי] nach vorhergehender Verneinung: *sondern.* יֶתֶר, der bei den gemeinen Classen die Stelle des Gürtels vertretende *Strick,* mit welchem das Hemde zusammengebunden wird, *Burckhardt* Beduinen u. Wahaby S. 39. *Jahn* bibl. Archäol. I. 2. S. 72. עִנָּה *demüthigen,* näml. durch Schlagen. מפני] *vor mir,* d. h. in meiner Gegenwart, vgl. מִפְּנֵי 3 Mos. 19, 32. *Ew.'s* Erklärung (nach LXX u. *Hieron.*): *denn entblössten Bogens beugt' er* (Gott) *mich, einen Zügel hing man mir an's Haupt* (eig. *liess man*

von meinem Gesichte herab), ermangelt alles sprachlichen Fundamentes, da weder יֶתֶר den *Bogen* bezeichnen, noch עִנָּה heissen kann: *durch Geschosse niederbeugen*, auch statt מִפָּנַי es heissen müsste מֵעַל פָּנַי oder מֵעַל לְפָנַי, vgl. V. 17. u. 30. 1 Sam. 17, 39. Das K'ri יִתְרִי hängt mit der falschen Auffassung der Stelle, nach welcher *Gott* als Subj. zu פִּתַּח וַיְעַנֵּנִי gedacht wird, zusammen *). — V. 12. *Zur Rechten stellt sich die Brut*] d. h. dieses Gesindel tritt gegen mich als Kläger auf, nennt mich einen Verbrecher, der seiner Sünden Strafe trage. Vor Gericht stand der Kläger zur Rechten des Angeklagten (vgl. Ps. 109, 6. Zach. 3, 1. *Jahn* bibl. Archäol. II. 2. S. 315.), daher der Ausdruck: *zur Rechten eines auftreten* = einen anklagen. פרחח] *junge Brut, Buben*, nach V. 1. u. 2. passende Bezeichnung jenes Gesindels. רגלי שלחו] *eines Füsse fortstossen*, d. i. einen nirgends einen Standort gewinnen lassen, ihn immer vorwärts treiben, daher bildliche Bezeichnung unaufhörlicher Plackereien, Verfolgungen. Schaarenweise umlagern, höhnen und quälen den Hiob diese Menschen und lassen nicht ab von ihm, so dass er sich wie ein Belagerter vorkommt, der, unfähig, den feindlichen Operationen Widerstand entgegenzusetzen, seine Festung preisgegeben sieht. Diese Beschreibung ihres Treibens unter dem Bilde einer von ihnen gegen Hiob angehobenen Belagerung beginnt mit dem 2. Gl. dieses Verses, und wird V. 13. u. 14. fortgeführt. Zu ויסלו vgl. 19, 12. In אידם hat das Suff. active Bedeutung: *die Wege des Verderbens, welches sie mir bereiten, ihre verderblichen Pfade*. Bemerkenswerth ist dieser Vers für den Gebrauch der Verbalformen, indem deren drei hier gleichmässig von unvollendeten Handlungen gesetzt sind; vgl. Spr. 31, 13—15. — V. 13. *Sie reissen meinen Pfad auf*, d. i. den Pfad, welcher zu mir, dem Belagerten, führt, machen sie unbrauchbar, so dass ich von aller Hülfe abgesperrt bin und Rettung also mir unmöglich ist; *an meinem Falle arbeiten sie*, eig. sie helfen dazu, helfen ihn bereiten, vgl. Zach. 1, 15.: עָזְרוּ לְרָעָה. לא עזר למו] *Menschen, denen Niemand die Hand reicht*, eig. *beisteht* in irgend einer Lage, wo sie fremden Beistandes bedürfen, von denen sich Alles losgesagt hat. Im arab. Sprachgebrauche ist der Ausdruck *Mensch ohne Helfer* Bezeichnung eines von aller Welt Verachteten (s. die Belege bei *Schult.* zu d. St.), und in diesem Sinne ist er auch hier gebraucht. — V. 14. כפרץ רחב יאתיו] wörtl.: *nach Art eines weiten Mauerrisses kommen sie*, d. i. nach der concisen Ausdrucksweise des Hebräers (vgl. *Ew.* §. 221.): als wäre (von belagernden

---

*) Die Schwierigkeiten des 11. Verses sind von der Art, dass ein sicheres Verständniss kaum mehr zu gewinnen sein wird. Namentlich ist die Bedeutung des Wortes יתר sehr ungewiss; unter den mir bekannten Erklärungen sagt mir noch am meisten die von *Ges.* (im Lex. man.) vorgezogene zu, wornach יתר ungefähr s. v. a. רסן im 2. Gl. sein würde. עִנָּה demüthigen, oder auch plagen, quälen, möchte ich nicht gerade vom Schlagen verstehen, wozu kein hinreichender Grund vorhanden ist. מפני scheint mit Rücksicht darauf gebraucht zu sein, dass der gelöste Zaum ein Zaum *des Respects vor* Hiob war; vgl. *Ges.* Lex. man. u. d. W. O.

Feinden) eine weite Bresche in die Mauer gebrochen, also kommen sie, dringen sie auf mich ein, gewaltsam, unerwartet und in gedrängter Schaar. פְּרֶץ steht wie oben 16, 14. Die Erklärung: *wie ein breiter Strom* u. s. w. (nach 2 Sam. 5, 20.) passt nicht zum Bilde der Belagerung. *Unter Krachen wälzen sie sich heran*, d. i. mit wildem Gelärme, dem Lärm der einbrechenden Festungsmauer ähnlich, stürzen sie über mich her. Der Gebrauch von תחת ist ungewöhnlich; der Dichter mag sich das Krachen denken als *über* den andringenden Feinden schwebend. — V. 15. *Gekehrt ist gegen mich jegliches Schreckniss*] הָהְפַּךְ Hoph., braucht, als voranstehend, nicht mit dem Subj. בלהות zu concordiren, vgl. 42, 15.*). *Verjagt wie vom Sturme wird meine Herrlichkeit, und der Wolke gleich ist vorüber mein Heil!* Subj. zu תִּרְדֹּף ist das folgende כרוח; das, was meine Herrlichkeit verjagt, ist wie der Sturm, *quasi ventus aufert nobilitatem meam.* נדיבתי] *meine Herrlichkeit,* Ehre und Ansehen, die ich sonst genoss, so dass der Schluss zu V. 1. zurückkehrt. — V. 16. Dieser gänzlichen Umgestaltung seiner vormaligen äusseren Lage entsprechend, muss natürlich auch Hiobs innere Verfassung, die Stimmung seines Gemüthes sein; jetzt strömt sein Herz in Klagen über, denn an die Stelle der Tage, da ihn Gott behütete 29, 2., sind Tage des Jammers getreten, die V. 17. u. 18. näher beschrieben werden als Tage qualvoller, selbst die Nächte hindurch andauernder, sein ganzes Aussehen entstellender Schmerzen. So beginnt hier der Gegensatz zu 29, 2—6. עלי תשתפך נפשי] eig. *über mich ausgegossen ist meine Seele;* die Seele, das Herz, als der Sitz, gleichsam das Gefäss der Klagen gedacht; das Hitpael in passiver Bedeutung wie V. 18. 19. Klagl. 4, 1. *Ges.* §. 53, 3. *Ew.* §. 124 c. — V. 17. Die Nacht als handelndes Subj. gedacht wie 3, 3. נקר מעלי] (Piel) *sie durchbohrt meine Gebeine, so dass sie nicht mehr an mir sind,* dass sie sich ablösen, von mir abfallen. Dieselbe Prägnanz des Ausdruckes V. 30. Bei der Elephantiasis werden die Knochen des Kranken angefressen, die Gliedmaassen sterben ab und trennen sich vom Körper. ערקי (von עָרַק V. 3.) *die an mir nagen,* wahrsch. poetische Bezeichnung der Schmerzen. Sachparallele: 7, 3 f. — V. 18. *Durch die Allgewalt ist mein Gewand entstellt, als wie mein Leibrock umgürtet es mich*] d. h. so sehr ist durch Gottes gewaltige Hand mein Körper zusammengeschrumpft und hat dadurch seine Gestalt sich verändert, dass auch mein Gewand ein ganz verändertes Aussehen bekommen hat; das weite Oberkleid nämlich, in welchem sich sonst der Körper zu spreizen pflegte, fällt jetzt an der dürren Gestalt herab, dass es sich, wie das Unterkleid, an den Leib anzuschliessen scheint und daher eher für *dieses* gehalten werden könnte. ברב־כח] wie 23, 6., die *göttliche* Allgewalt, hier als Urheberin der Krankheit Hiobs gedacht = יַד־אֱלוֹהַּ 13, 21. 19, 21. 26, 2. לְבוּשׁ, im Gegensatze von כְּתֹנֶת, das äussere, also

*) בלהות kann aber auch als Object zu dem Passiv ההפך aufgefasst werden, vgl. *Ges.* §. 140, 1. Anm. O.

das mantelartige *Ueber*- oder *Ober*kleid, sowie *dieses* das innere, d. h. das dicht am Leibe anliegende *Unter*kleid. כְּפִי] wie 33, 6. = כְּ, כְּמוֹ. So kann mit *Ew.* die Stelle erklärt werden. Oder man erkläre: *durch die Allgewalt ist mein Gewand verwandelt,* d. h. statt meines sonstigen Gewandes muss ich jetzt das Trauerkleid (שַׂק) tragen; *gleich meinem Leibrock* (d. h. wie sonst dieser) *umschliesst es mich,* mit Beziehung auf 16, 15.; vgl. V. 28. Andere nehmen das Gewand als bildlichen Ausdruck für die durch die Krankheit entstellte *Haut;* auch über das Subj. sind die Ausleger keineswegs einig. — V. 19. Auch das Verhältniss, in welchem sonst Gott zu Hiob stand, hat sich ganz umgekehrt. Subj. zu הֹרָנִי (Hiph. von יָרָה) ist *Gott. In den Koth werfen,* bildliche Bezeichnung der tiefsten Erniedrigung. Das 2. Gl.: *und ich bin gleichwie Staub und Asche,* ich bin ganz Staub und Asche geworden, für: ganz in Trauer und Schmerz versunken, vgl. 2, 8. — V. 20. Das 2. Gl.: *ich stehe,* der Erhörung, deiner Hülfe, harrend, *und du starrst mich an,* mich hülflos stehen lassend. הִתְבּוֹנֵן mit בְּ, welches das Haften des Blickes bezeichnet, 31, 1. mit עַל, 32, 12. mit עַד (wofür Jes. 14, 16.: אֶל), 37, 14. mit dem Accus.: *einen mit Aufmerksamkeit betrachten;* in welchem Sinne, das bestimmt überall der Zusammenhang: *erstaunt* Jes. a. a. O., *mit Wohlgefallen* 31, 1., *feindlich, zürnend* hier. Vgl. das letzte Gl. von 16, 9. Zwei andere Lesarten וַתִּתְבֹּנֵן (2 MSS.) und וְלֹא תִתְבֹּנֵן (1 MS. u. *Hieron.*) sind exeget. Conjecturen. — V. 21. Zu תִּשְׂטְמֵנִי (wofür einige MSS. תִּשְׂטְמֵנִי) von שָׂטַם) vgl. 16, 9. — V. 22. *Du hebst mich auf* (wie der Wind ein Blatt, vgl. 13, 25.), *lässest in den Sturm hinein mich fahren**), *und mich zergehen in seinem Krachen.* מוֹגֵג wie מוּג Jes. 64, 6. Das K'tib תשוה ist, wie schon *Stuhlm.* und *Pareau* vorgeschlagen haben, תְּשֻׁוָּה zu lesen, welches eine härtere Aussprache für תְּשֻׁאָה, תְּשֻׁאָה 36, 29. 39, 7.**). תְּשֻׁאָה das Krachen, Tosen, hier des Sturmwindes, daher parallel mit רוּחַ, wie das gleichbedeutende שׁוֹאָה (30, 14.) Spr. 1, 27. parallel mit סוּפָה steht. Grammat. ist es Accus. des Ortes, wie מָוֶת V. 23.; eig.: *du lässest mich in das Krachen des Sturmes zerfliessen.* Der Lesart תְּשַׁוֶּה (Piel von שָׁוָה II. *Ges.* WB.) steht das mangelnde Suff. entgegen. תֻּשִׁיָּה, wie nach dem K'ri gelesen werden soll, lässt nur die gezwungene Erklärung zu: *du lässest mich zerfliessen in Beziehung auf das Heil, quoad salutem.* — V. 23. Begründung des Vorhergehenden und zugleich Erklärung des bildlichen Ausdrucks וַתְּמֹגְגֵנִי תְּשֻׁוָּה. Ueber die Constr. תְּשִׁיבֵנִי — יָדַעְתִּי vgl. zu 19, 25. — V. 24. Zusammenhang: ich

---

*) Die Accente verbinden אֶל־רוּחַ mit dem vorhergehenden תִּשָּׂאֵנִי: *Du hebst mich hinauf auf den Sturmwind,* wie auf ein Reitthier. O.

**) תְּשֻׁוָּה (mit ו für א) ist eine Form, die grosses Bedenken erregt; eher ist תְּשֻׁוָּה (nach *Ew.*) erträglich, mit Auflösung von *u* in *uw*, wobei sich dann א dem vorhergehenden *w* assimilirt. Die ursprüngliche Aussprache und Bedeutung des K'tib bleibt aber ebenso unsicher, als der Sinn, der mit dem K'ri hat verbunden werden sollen. O.

muss mich freilich diesem deinem Willen unterwerfen, nur aber, wenn einer auf den Trümmern seines Lebens steht, streckt er nicht die Hand aus nach Rettung, erhebt er nicht seine Stimme zum Hülferuf? Das 1. Gl. wörtl.: *nur wird auf den Trümmern einer nicht ausstrecken die Hand?* אַךְ] wie 13, 15. 14, 22. 16, 7. 23, 6. לֹא יִשְׁלַח] ein Fragesatz, wie 2, 10. 14, 16.; das Subj. unbestimmt: *einer, man.* שָׁלַח יָד = פֵּרַשׂ יָד und פֵּרַשׂ (s. d. WBB. und vgl. Spr. 31, 20.), oder נָשָׂא יָד Hab. 3, 10.: *die Hand ausstrecken nach Hülfe.* בְּעִי] aus בְּ und עִי, *Schutthaufen, Trümmer,* hier Bezeichnung des zerstörten Körpers Hiobs, oder auch Bild seines zerstörten Glückes*). Im 2. Gl. entspricht אִם־בְּפִידוֹ dem בְּעִי des 1.; פִּיד *Untergang,* wie 31, 29.; das Suff. geht auf das Subj. von יִשְׁלַח. Ebenso sind die Worte לָהֶן שׁוּעַ parallel mit לֹא יִשְׁלַח־יָד; die Negation ist, wie 3, 10. (vgl. auch V. 25.), im zweiten Satze nicht wiederholt. לָהֶן kann nicht für לָהֶם gesetzt sein, da wohl die Masculinformen der Pronomina, als die allgemeinen, häufig für die besonderen Femininformen vorkommen, vgl. in diesem Buche 39, 4. 42, 15. mit 1, 14., niemals aber umgekehrt diese für jene gesetzt sind. Dieser grammat. Grund ist es, welcher den Erklärungen der meisten älteren und neueren Ausll. (unter diesen z. B. *Schär,, Ges., de Wette, Umbr.*) entgegensteht; denn die Lesart לחם der ältesten Ausgg. und einer kleinen Zahl MSS. ist gewiss nur grammat. Correctur des unbrauchbar scheinenden Feminin-Pron. לָהֶן, für welches sich im ganzen Zusammenhange der Stelle nirgends ein Nomen findet, worauf es bezogen werden könnte. Ist der Text unverdorben, so lässt sich לָהֶן am ersten mit *Bernst., Ew.* in dem Sinne von *propterea* fassen, wie das gleichgeltende לָהֵן Ruth 1, 13. und im Chald. Dan. 2, 6. und öfter, so dass zu übersetzen wäre: *wenn einer im Unglücke ist, ertönt nicht desswegen das Hülfsgeschrei? (schreit er nicht desswegen um Hülfe?)* Schon den alten Ueberss. war die Stelle unverständlich; die späteren Ausll. wichen so sehr von einander ab, dass *Schult.* in seinem Comm. bereits 18 verschiedene Erklärungsversuche aufführen konnte. — V. 25. Zusammenhang: und sollte nun auch ich diess nicht thun dürfen? (man hatte ihm seine Klagen zum Vorwurfe gemacht, vgl. zu 23, 2.) giebt mir denn nicht schon das Mitleid, mit welchem ich stets an Anderer Noth Theil nahm, ein Recht darauf? אִם־לֹא gehört zu beiden Gliedern. קְשֵׁה־יוֹם *einer, der schwere Zeit hat,* ein Bedrängter. — V. 26. Ich durfte desshalb auf Glück hoffen, aber das Gegentheil traf ein, und darin liegt wieder ein Grund zu gerechter Klage. וַאֲיַחֲלָה mit Patach unter dem ו, vgl. *Ew.* §. 232 e. — V. 27. Letztes Aufseufzen aus seinem Elende, bis zum Schlusse. — V. 28. בְּלֹא חַמָּה] d. i. *und nicht durch Sonnenbrand,* d. h. in einer ganz anderen

*) Durch die Unsicherheit über den Sinn des Wortes בְּעִי wird auch das 1. Gl. dieses Verses dunkel, wie es in noch höherem Maasse das 2. ist. Die Erkl. durch „auf den Trümmern" (oder besser: „auf Trümmern") genügt mir nicht. O.

Schwärze, näml. in der des שַׂק; vgl. zu 8, 11. und zu 16, 15.*). קמתי בקהל אשוע] *ich trete auf; in der Gemeinde*, d. h. öffentlich, vor aller Welt, *schrei' ich um Hülfe.* — V. 29. Der Vergleichungspunct ist das laute, klagende Geheul dieser Thiere. Sachparallele: Micha 1, 8. — V. 30. שחר] Beziehung auf die schwärzliche Farbe, welche bei der Elephantiasis die Haut annimmt. מעלי] wie V. 17. חרה von חָרַר (nicht חָרָה), hier: *entzündet sein.* — V. 31. כנור und עגב als Sinnbilder der Freude, vgl. 21, 12.

Cap. XXXI. Ueber den Zusammenhang mit Cap. XXX. s. oben den Gedankengang. V. 1. Er betheuert zuerst, über seine Sinne auf's Strengste gewacht zu haben, dass sie nicht die sündliche *Lust* in ihm anfachten. ברית כרתי לעיני] d. i. ich schrieb meinen Augen einen Vertrag vor, welchen sie mit mir eingehen mussten; sie mussten mir versprechen, nicht dahin zu schauen, woher der Unschuld meines Herzens Gefahr drohen konnte. Ueber die Verbindung von כָּרַת mit לְ, verschieden von derjenigen mit עִם, אֵת, s. *Ges.* u. *Win.* in den WBB. unt. כָּרַת. Das 2. Gl. leitet die Begründung des 1. ein, die V. 2—4. weiter ausgeführt wird: *und wie mocht' ich auf eine Jungfrau hinblicken?* d. i. wie hätt' ich diess auch thun mögen! אתבונן] näml. πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν Matth. 5, 28. — V. 2. *Und welches Loos hätt' ich alsdann von Gott erwarten müssen?* Die Antwort liegt in V. 3. חלק אלוה ממעל = חֵלֶק מֵאֱלֹהִים 20, 29. — V. 3. *Ich wäre alsdann* (also schon beim lüsternen *Blicke*, ganz wie Matth. 5, 28.) *ein* עַוָּל, *ein* פֹּעֵל אָוֶן *gewesen, und deren Loos ist ja* אֵיד *und* נֵכֶר. — V. 4. Denn Gott verborgen bleiben konnte ja meine sündliche Lust nicht; *siehet nicht er* u. s. w. Also der Gedanke an Gottes Allwissenheit und an die Strafbarkeit schon der bösen Begierde liess ihn mit solcher Strenge über seine Sinne wachen. — V. 5. Noch viel weniger aber liess er sich durch seine Sinne zur wirklichen Begehung der Sünde in Wort oder That hinreissen. ותחש kann nach der masoret. Punctation nur von חָשָׁה abgeleitet werden, welches hier wahrsch. als Nebenform von חוּשׁ aufzufassen ist, vgl. כָּרָה und כּוּר, בָּזָה und בּוּז**). חוּשׁ, gew. mit לְ, hier mit עַל verbunden, welches nach späterem Sprachgebrauche = אֶל; vgl. zu 22, 2. und unser: *auf etwas hineilen.* — V. 6. ist nicht Nachsatz zu V. 5., sondern eine in die Betheuerung, welche V. 7. fortgesetzt wird, eingeschobene Bekräftigung derselben: *es darf Gott mit der strengsten Wage mich wägen, und er wird meinen Wandel treu und ehrlich erfinden!* — V. 7. schliesst sich an V. 5. an. Hier das Imperf. mit dem Perf. abwechselnd, wie V. 13. 16. 17. 19. 20. u. s. w. הַדֶּרֶךְ mit dem Artikel: *der bestimmte* d. h. von Gott vorgezeichnete *Weg, welchen die Menschen gehen sollen,* also *der Weg des Rechtes und der Wahrheit* = דֶּרֶךְ יְהוָֹה Ps.

*) Andre beziehen קדר auf die durch die Krankheit geschwärzte *Haut,* wofür der Gegensatz (בלא חמה) spricht. O.

**) Doch vgl. *Ges.* Lex. man. u. d. W. עיט und *Ew.* §. 232 a. unter 1) b. O.

5, 9. 27, 11. Entgegengesetzt sind denselben *die Augen des Menschen*, d. i. seine Sinnlichkeit, vgl. Jer. 18, 12. — V. 8. Nachsatz zu V. 5. u. 7. Fluch, welchen er über sich ausspricht, wenn das, was er V. 5. u. 7. betheuert hat, nicht völlig sich also verhalten sollte: *er will umsonst gearbeitet haben, der ganze Ertrag seiner Arbeit soll Anderen zu Gute kommen*, so wie es den Uebertretern des Gesetzes angedroht ist 3 Mos. 26, 16. 5 Mos. 28, 33. vgl. Spr. 5, 9. 10., wogegen *seiner Hände Arbeit selbst geniessen zu können* zum Glücke des Frommen gerechnet wird, vgl. Ps. 128, 2. אזרעה drückt die Zukunft in der Vergangenheit aus: *ich will gesäet haben**); die beiden anderen Imperfecte sind imperativisch zu fassen, wie V. 10. 22.: *ein Anderer soll essen* u. s. w. — V. 9. Fortsetzung derselben Betheuerung. עַל־אִשָּׁה = אֶל־א׳, wie V. 5. ארבתי] näml. bis er ausgegangen war, vgl. Spr. 7, 8. — V. 10. Nachsatz zum vorigen Verse, wieder einen Fluchwunsch enthaltend, wenn es sich nicht ganz so verhielte, wie er eben gesagt hat. Die Imperfecta also imperativisch wie V. 8. טָחַן *die Handmühle treiben*, ein Geschäft der niedrigsten Sclavinnen, vgl. 2 Mos. 11, 5. Jes. 47, 2. Matth. 24, 41. *Hom.* Odyss. 20, 105—108.; hier bezeichnet aber der Ausdruck nicht dieses einzelne Geschäft, sondern den Stand der Sclavinnen überhaupt, die gew. zugleich die Beischläferinnen waren (vgl. *Win.* Realwb. Art. Beischläferinnen), so dass *Vulg.* u. *Targ.* *den Sinn* nicht unrichtig ausgedrückt haben durch *scortum alterius sit uxor mea!* worauf auch das 2. Gl. hindeutet. Demnach wünscht Hiob, dass auf dieselbe Weise, wie er sich gegen seinen Nächsten vergangen habe, ihm auch an seinem Weibe vergolten werde. Es wäre diess ihm freilich eine grosse Schande, aber er hätte sie verdient, denn — V. 11. (welcher die Begründung von V. 10. enthält) — *welch'* eine That hätte er begangen! der Ehebruch ist ja eine Frevelthat, die schon der Richter mit der höchsten Strafe belegt (nach 5 Mos. 22, 22.). הוא und היא in dem Sinne unsres Neutr. aufzufassen und auf das V. 9. genannte Verbrechen zu beziehen; die Lesart des K'ri הִיא und הוּא ist eine unnöthige grammat. Conjectur**). זמה kommt als Bezeichnung ähnlicher Laster auch 3 Mos. 18, 17. vor; in gutem Sinne stand es oben 17, 11. עון פלילים] wobei das erstere Nom. im Stat. absol. statt im Stat. constr. steht, ist nach *Ges.* §. 114. Anm. *Ew.* §. 287 h. zwar möglich, aber doch wahrscheinlicher, dass dieser Punctation eine Vermischung der beiden hier vorkommenden Lesarten: עֲוֹן פְּלִילִי *eine richterliche*, d. i. vor den Richter gehörende, *Frevelthat*, wie viele MSS. und die ältesten Ausgg. nach Analogie von V. 28. lesen, und: עָוֹן פְּלִילִים *eine*

---

*) Die Beziehung auf die Vergangenheit ist durch Nichts geboten und man kann unbedenklich übersetzen: *so will ich säen und ein Anderer möge verzehren.* O.

**) Im K'tib bezieht sich הוא allerdings auf den Inhalt von V. 9., aber היא auf זִמָּה; ohne hinreichenden Grund bringt das K'ri das Pronomen in beiden Sätzen in geschlechtliche Uebereinstimmung mit dem nachfolgenden Prädicate. O.

Frevelthat der Richter (genit. passiv.), d. i. eine von den Richtern zu bestrafende Frevelthat, zum Grunde liege*). — V. 12. Aber auch ein Laster ist der Ehebruch, welches wie ein brennendes Feuer die Lebenskräfte des Menschen aufzehrt, und ihn in Armuth und Elend stürzt. עד־אבדון תאכל Relativsatz. שֵׁרֵשׁ בְּ *die Wurzel an etwas wegnehmen*, d. i. etwas von Grund aus zerstören. Sachparallele: Spr. 6, 27 ff. 7, 26 f. u. a. — V. 13. Er betheuert *zweitens*, gegen seine Untergebenen niemals ungerecht, gegen Hülfsbedürftige nie hart oder grausam gewesen zu sein, auch niemals sein Ansehen zu ihrer Unterdrückung missbraucht zu haben, bis V. 23. Vgl. des Eliphas Beschuldigungen 22, 6—9. אם] mit dem Imperf., wie V. 7. — V. 14. u. 15. sind nicht Nachsatz zu V. 13., sondern eine Zwischenbemerkung, das Motiv enthaltend, aus welchem er seinen Dienstboten stets ihr Recht hielt, wie V. 2—4. V. 6., und ebenso wie V. 2. durch וְ eingeleitet. Das Motiv aber ist ein doppeltes, erstlich nach V. 14. der Gedanke an Gott, vor dem er ja, wenn er ihn zur Verantwortung zöge, seine Ungerechtigkeit nicht zu rechtfertigen wüsste: *was wollt' ich thun, wenn sich erhöbe Gott* u. s. w.? sodann nach V. 15. die Betrachtung, dass ja seine Diener mit ihm einen und denselben Schöpfer haben, vgl. Mal. 2, 10. Eph. 6, 9. ויכוננו] wozu אחד das Subj., ist וַיְכוֹנֲנֵנוּ zu lesen, zusammengezogene Form des Pilel aus וַיְכֹנְנֵנוּ, *Ew.* §. 62 a. *Ges.* WB. index analyt.; das Suff. ist nach dem Zusammenhange Suff. 1. Plur., nicht 3. Sing.**). — V. 16. 17. Fortsetzung von V. 13. An אם schliessen sich auch die Verba des 17. V. an. מָנַע מִן wie 22, 7. — V. 18. wieder ein Zwischengedanke wie V. 14. u. 15., der die V. 16. u. 17. gesetzte Möglichkeit durch die Betheuerung des Gegentheiles im Voraus aufhebt. כי] affirmat.: *vielmehr!* sich anschliessend an den verneinenden Sinn der vorhergehenden Fragen. Von jeher, sagt Hiob, habe er sich vielmehr die entgegengesetzte Handlungsweise gegen Wittwen und Waisen zum Gesetze gemacht. In גדלני, wozu יתום das Subj., vertritt das Suff. die Stelle von לִי: *die Waise wuchs mir auf;* vgl. 40, 22. *Ges.* §. 119, 4. *Ew.* §. 305 b.***). כאב] *nach Art eines*

*) Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass die gewöhnliche Lesart sprachlich gerechtfertigt werden könne, und ziehe die Variante vor, die den Text nach Maassgabe von V. 28. gestaltet. O.

**) Eine Zusammenziehung, wie die hier angenommene, steht so sehr in Widerspruch mit den Lautgesetzen der hebr. Sprache, dass die Herstellung der regelrechten Form וַיְכֹנְנֵנוּ anzurathen sein wird. War einmal durch Nachlässigkeit ein נ in der Schrift ausgefallen, so blieb den Punctatoren nach den von ihnen festgestellten Grundsätzen allerdings nichts Anderes übrig, als sich der im Zusammenhange für erforderlich erkannten Form in der Punctation soviel als möglich *zu nähern*, selbst auf Kosten der sprachlichen Correctheit. Spätere Nationalgrammatiker übrigens, wie z. B. *Dav. Kimchi* (im Lex.), die grammatische Unzulässigkeit jener Zusammenziehung richtig erkennend, sehen die vorliegende Form lieber als (das sonst nicht vorkommende) Kal an, mit Dag. forte im letzten Stammbuchstaben, nach Analogie etwa der Pluralform צִצִּים 1 Kön. 6. 18. für צִיצִים. O.

***) Die Incorrectheit dieser Construction ist wenigstens in einem Falle, wie dieser hier, anstössig genug, um zu einem Versuche anderweitiger Abhülfe

Vaters d. i. natürlich hier: *wie einem Vater.* In אַנְחֶנָּה, Imperf. von נָחָה leiten, geht das Suff. auf die אַלְמָנָה des 16. V. — V. 19. Fortsetzung von V. 16. u. 17. אוֹבֵד] wie 29, 13. — V. 20. חֲלָצָו] *seine Lenden*, die zuvor nackten, durch meine Hand aber bedeckten und erwärmten. — V. 21. Das 2. Gl.: *weil ich im Thore meine Hülfe sah*, d. h. weil ich vermöge meines Ansehens darauf zählen konnte, gegenüber einem hülflosen Kläger vor Gericht Recht zu bekommen und freigesprochen zu werden. עֶזְרָתִי] mein Rechtsschutz gegen die Klage des יָתוֹם. — V. 22. Nachsatz zu V. 13. 16. 17. 19. 20. 21. Da er in allen seit V. 13. genannten Fällen mit dem *Arme* gesündigt hätte, entweder denselben entziehend, wo er ihn darreichen, oder ihn gebrauchend, wo er ihn zurückhalten sollte, so bezieht sich auf den *Arm* auch die Strafe, welche er sich hier anwünscht. כָּתֵף *die Achsel;* שְׁכֶם *das Schulterblatt**); קָנֶה *die Röhre*, hier nach dem Zusammenhange: *das Armbein;* נִשְׁבַּר מִן *von etwas abgebrochen werden.* שִׁכְמָה und קָנָהּ könnten nach Anm. zu 3, 4. Femininform sein für die gewöhnlichen Masculinformen, doch kann ה ָ auch ohne Mappik das Suff. sein nach *Ew.* §. 247 d.; Letzteres drücken auch *Vulg.* u. *Pesch.* aus. — V. 23. Grund, warum er sich aller solcher Ungerechtigkeiten gegen Andere enthielt: *denn mir grauet vor dem Verderben Gottes* (eig. *Schrecken ist für mich das Verderben Gottes*), *und vor seiner Majestät vermag ich nichts*, d. h.: bin ich selbst ohnmächtig, wenn Gott *seine* Uebermacht mich wollte fühlen lassen, wie sollte ich denn Andere, die gegen mich nichts vermögen, mit *meiner* Uebermacht drücken? אֵלַי] *für mich*, nicht verschieden von לִי. שְׂאֵת wie 13, 11. מִן wie 4, 17. — V. 24. 25. Er betheuert *weiter*, sein Herz nicht an die ihm verliehenen Glücksgüter, Reichthum und Macht, gehängt zu haben. Vgl. des Eliphas Vorwurf 22, 24. כֶּסֶל, als Sitz der Stärke, trop. für *Stütze*, daher hier parallel mit מִבְטָח. כַּבִּיר] s. v. a. unser Neutr. Der Nachsatz zu diesen beiden und allen folgenden Vordersätzen folgt erst am Schlusse V. 40. — V. 26. Als Bewohner Arabiens, wo der Gestirndienst zu Hause war, konnte Hiob leicht dazu verleitet werden, Jehova untreu zu werden, und die Himmelslichter als seine Götter zu verehren. Doch auch von dieser Sünde betheuert er, selbst in Gedanken (V. 27.) sich rein erhalten zu haben. אוֹר] *das Licht vorzugsweise*, d. i. das Sonnenlicht, wie 37, 21. Ps. 37, 6. Hab. 3, 4., φάος bei *Hom.* Odyss. 3, 335. כִּי יָהֵל] wofür im 2. Gl. das Partic. steht, von אִם־אֶרְאֶה abhängig. יָקָר] adverbiell, zur näheren Bestimmung des Verb. dienend, nach *Ew.* §. 279 a. Die Veranlassung, die Gestirne als höhere Mächte zu verehren, war nach

aufzufordern. Ohne Aenderung der Consonanten liesse sich גִּדְּלַנִי punctiren, in dem Sinne: *sie ehrte mich* wie einen Vater, weil ich ihr nämlich gleich diesem Wohlthaten erwies. Der Mangel an klarem Parallelismus *in der Form* könnte die gegenwärtige Punctation veranlasst haben. גִּדֵּל in der Bedeutung *auferziehen* würde noch willkommener sein, zugleich aber erhebliche Aenderungen in den Consonanten nothwendig machen. O.

*) Wegen der Bedeutung von כתף und שכם vgl. jedoch *Ges.* Lex. man. O.

dieser Stelle theils ihre Bewegung, welche sie als *belebte* Wesen darstellte, theils ihr die Sinne und das Gemüth des Menschen ergreifender Glanz. — V. 27. ויפת] das Vav der Folge, wie 2, 3.: wenn meine Betrachtung *die Folge hatte, dass mein Herz sich heimlich verführen liess, und meine Hand den Mund küsste. Meine Hand küsste den Mund*, d. i. ich warf ihnen Kusshände zu, als Zeichen der Verehrung (*adoratio*), vgl. 1 Kön. 19, 18. — V. 28. ist nicht Nachsatz, sondern wieder eine Zwischenbemerkung, die Motive angebend, warum er sich vor dieser Art von Sünde verwahrte; *auch das ja ist eine richterliche* (d. h. vom Richter als Abgötterei zu bestrafende 5 Mos. 17, 2—7. Ez. 18, 14—18.) *Schuld; denn* (ein anderes Motiv) *ein Lügner war ich an dem Gott der Höhe*, eig. ich log ihm etwas vor, log ihn an (diess bedeutet כִּחֵשׁ לְ, vgl. 1 Kön. 13, 18., verschieden von כִּחֵשׁ בְּ *einen verläugnen* 8, 18. Jes. 59, 13.), indem ich öffentlich mich als seinen Verehrer ausgab, insgeheim aber (בסתר V. 27.) anderen Göttern meine Huldigung brachte. Zu אל ממעל, *dem Gott droben*, vgl. V. 2. — V. 29. Auch Freude an seiner Feinde Unglück hat er sich nicht vorzuwerfen, selbst nicht der Wunsch, dass solches sie treffen möge, ist über seine Lippen gekommen. הִתְעוֹרֵר *sich aufregen lassen*, hier: *vor Freude* = frohlocken. כי] abhängig von התעררתי. — V. 30. Ein die vorhergehende Betheuerung noch steigernder Zwischensatz: *auch meinem Gaumen gestattete ich nicht zu sündigen, in Verwünschung zu fordern sein Leben*, d. h. mit einem Fluche meinem Feinde den Tod anzuwünschen, sein Leben zu verwünschen. *Der Gaumen* hier, wie 6, 30., als Werkzeug der Rede, wie unser: Zunge. Das 2. Gl. ist Erklärung des לחטא. אלה] ein verwünschender Schwur. Als Sachparallele vgl. das Gebot Spr. 24, 17. — V. 31. Dass er freigebig war und Gastfreundschaft übte, und zwar im reichsten Maasse und ohne Unterschied gegen Alle, das werden seine Hausgenossen am Besten zu bezeugen wissen. מי־יתן] hier, wie V. 35. u. 14, 4. (vgl. auch 29, 2.) mit dem Accus. verbunden; dieser ist לא נשבע, Partic. Niph.: *ein nicht satt Gewordener*. Dass das Niph. von שָׂבַע sonst nirgends vorkommt (doch vgl. *Targ*. Spr. 5, 10.) und daher in den WBB. gar nicht aufgeführt wird, kann keinen gnügenden Grund abgeben, die Richtigkeit dieser Auffassung zu bezweifeln, welche der Zusammenhang durchaus nothwendig macht. מבשרו hat hier, in einem ganz anderen Zusammenhange als es 19, 22. vorkam, auch einen anderen Sinn; hier näml. ist *Hiobs Fleisch* das Fleisch seines Schlachtviehes = טִבְחָתוֹ 1 Sam. 25, 11., der Sinn demnach: sprachen nicht die Leute meines Hauses: o käme doch einer, der noch nie sich gesättigt hätte an unseres Herrn Tische, damit wir auch ihn sättigen könnten*)! Also jeden ohne Unterschied, welcher

---

*) Die Idee des Wunsches scheint in Stellen, wie diese hier und 14, 4., etwas weniger hervorzutreten, als sonst bei der Formel מי־יתן der Fall ist. Man dürfte wohl übersetzen: *wo wäre jemand zu finden, der nicht von seinem Fleische gesättigt worden wäre?* O.

daher kam, hatten Hiobs Leute den Auftrag, eintreten zu lassen und zu speisen. Die LXX, *Theodot.*, *Vulg.* übersetzen statt לא נשבע: ונשבע (ohne Negation), *quis det de carnibus eius, ut saturemur!* was die Sehnsucht der Hausleute nach der reichlichen Kost ausdrücken soll, welche sie vormals in ihres Herrn Hause genossen. — V. 32. Fortsetzung von V. 30., jedoch in Form eines Zwischensatzes, ähnl. wie V. 18. ילין und אפתח Imperfecta in Beziehung auf die Vergangenheit. ארח] im Sinne von איש־ארח oder אֹרֵחַ (welches alle Verss. ausdrücken); vgl. שֶׁקֶר Spr. 17, 4. *Ges.* §. 104, 2 a. Andre: *nach dem Wege*, der Strasse, *zu.* — V. 33. Auch zu der zahlreichen Classe derer endlich betheuert Hiob nicht zu gehören, welche ihre Schuld vor der Welt sorgfältig zu verbergen bemüht sind, weil sie die öffentliche Meinung fürchten; die daher, um nicht irgendwie sich zu verrathen oder entdeckt zu werden, die Oeffentlichkeit meiden, und am liebsten in ihre Häuser sich einschliessen. Den Beweis hiefür hat er schon 29, 7 ff. geliefert. כאדם] nicht: *wie Adam*, da das Wort nirgends in dieser speciellen Beziehung gebraucht vorkommt, sondern: *wie die Menschen*, näml. vom gemeinen, gewöhnlichen Schlage, so dass der Sinn: *verhehlte ich, wie so Viele zu thun pflegen* u. s. w.; vgl. Hos. 6, 7. Ps. 17, 4. לטמון] Der Inf. constr. mit לְ wird häufig gesetzt, um eine nähere Bestimmung zu der Handlung des Verb. finit. (hier zu כסיתי) auszudrücken, ähnl. dem latein. Gerundium in *do*; vgl. 1 Sam. 20, 20. 36. חב] poet. (im Chald. gewöhnlicher) Ausdruck für חֵיק. — V. 34. nicht Nachsatz zu V. 33., sondern כי giebt den *Grund des Verhehlens* an: die Furcht vor dem öffentlichen Urtheile; und וְ in ואדם drückt *die Folge dieser Furcht* aus: das Meiden der Menschen, das sich stille zu Hause Verhalten; der Zusammenhang der Sätze ist demnach dieser: *verhehlte ich — verbergend — weil ich fürchtete — und weil mich schreckte — so dass ich zu Hause blieb.* המון kommt nur hier als Fem. vor; diese Constr. ist aber möglich sowohl mit Beziehung auf die ursprüngliche abstracte, als auch auf die abgeleitete Collectivbedeutung des Wortes; vgl. *Ew.* §. 174 a. דָּמַם hier: *sich ruhig*, d. i. in Zurückgezogenheit, *halten.* לא־אצא פתח ist erläuternder Nebensatz zu וָאֶדֹּם. — V. 35—37. Wieder eine Zwischenrede, am ähnlichsten der des 6. V. V. 35. שמע] welcher im Folgenden näher bezeichnet wird als שדי, ist Accus. zu מי־יתן, wie V. 31. הן תוי] *hier meine Unterschrift!* näml. zu allen den ausgesprochenen Betheuerungen, d. h. ich stehe zu allem Gesagten! Der bildliche Ausdruck ist von dem Angeklagten hergenommen, welcher den Inhalt seiner Vertheidigungsschrift mit seiner Namensunterschrift beglaubigt. תָו bedeutet eig. das kreuzförmige Zeichen X, welches die ursprüngliche Gestalt des Buchstaben ת war; dann *Zeichen der Unterschrift, Unterzeichnung*, weil dasselbe bei den des Schreibens Unkundigen die Stelle der Namensunterschrift vertrat (das noch heutzutage übliche Handzeichen). שדי יעננִי] d. i. der Allmächtige erwiedere mir auf diese meine Vertheidigung und Rechtfertigung, er gehe ein auf jeden einzelnen Punkt und entgegne!

וספר כתב איש ריבי] Grammat. am sichersten ist es, mit *Arnh.* und *Ew.* diese Worte an das 1. Gl. anzuschliessen, so dass וספר ein zweiter Accus. zu מי־יתן, und כתב Relativsatz, das zweitheilige 2. Gl. aber Zwischensatz ist, demnach zu übersetzen: *und (o hätt' ich doch) die Schrift, welche mein Gegner geschrieben!* Gemeint ist nach demselben Bilde die *Anklageschrift*, die Hiob einzusehen wünscht, um zu erfahren, welcher Schuld ihn Gott eigentlich anklage, und warum er ihn also leiden lasse. Der gewöhnlichen Verbindung dieses letzten Gliedes mit dem zweiten, so dass sich כָּתַב an יַעֲנֵנִי anschlösse: *der Allmächtige antworte mir, und seine Schrift schreibe mein Gegner!* (wobei סֵפֶר nicht die Anklageschrift, sondern die schriftliche Replik des Klägers auf die Vertheidigung des Angeklagten bezeichnen würde) steht die Wortfolge entgegen, indem es statt יַעֲנֵנִי וְסֵפֶר כָּתַב heissen müsste: יַעֲנֵנִי וְכָתַב סֵפֶר, nach *Ges.* §. 124, 6. *Ew.* §. 332 b. Die hier vorausgesetzte Gerichtsordnung, nach welcher Klage und Vertheidigung *schriftlich* abgefasst sein mussten, war die in Aegypten übliche (nach *Diod. Sic.* 1, 75.); im übrigen Oriente war das Verfahren mündlich, *Jahn* bibl. Archäol. II. 2. S. 312 ff. — V. 36. *Wenn ich sie nicht tragen — nicht binden wollte!*] d. h., da der Nachsatz fehlt: *fürwahr! ich wollte sie tragen — sie binden.* Die Suffixa in אשאנו und אענדנו beziehen sich auf סֵפֶר V. 35. Sinn: *so* wenig hätt' ich, wie ich im Voraus weiss, diese Anklageschrift zu scheuen oder mich ihrer zu schämen, dass ich sie, statt sie geheim zu halten, vielmehr *auf meine Schulter heben,* d. h. vor aller Welt zur Schau tragen und *wie einen Ehrenschmuck mir umbinden wollte.* — V. 37. Gott hier als Richter gedacht, welcher den Angeklagten abhört. כמו נגיד אקרבנו] nicht etwa wie ein Schuldbewusster, der den Richterspruch zu fürchten hat, sondern *wie ein Fürst,* der Niemanden zu scheuen hat, also völlig unerschrocken und stolz im Gefühle meines Rechtes *wollt' ich vor ihn hintreten,* um ihm Rechenschaft zu geben. — V. 38. schliesst sich an V. 34. an. Eine neue Betheuerung, dass er, der Besitzer so grosser Ländereien, sein Eigenthum nicht, wie so viele Grosse (vgl. 24, 2. Jes. 5, 8.), auf unrechtmässige Weise an sich gebracht habe; vgl. Zophars Vorwurf 20, 19 ff. עלי תזעק] *er schreit wider mich,* näml. zum Himmel auf, um Rache für seinen rechtmässigen Besitzer, den ich vertrieben. יבכיון] = יִבְכּוּן *sie weinen, klagen* über die Art, wie sie von ihrem früheren Herrn weg, und an mich gekommen; zur Erläuterung dient V. 39. — V. 39. כֹּחַ, wie 1 Mos. 4, 12., das was das Land *vermag* d. h. erzeugt, sein Ertrag. בלי־כסף] d. i. ohne das Land *käuflich* an mich gebracht zu haben. ונפש בעליה הפחתי] *Die Seele seines Herrn ausblasen* ist wahrsch. hyperbolischer Ausdruck für: ihn bis auf's Blut, fast zu Tode quälen, *so* lange nämlich, bis er, um nur Hiobs Bedrückungen los zu werden, ihm sein Land unentgeltlich abtrat. Vgl. den ähnlichen Ausdruck Richt. 16, 16. Ueber den Plur. בעליה vgl. *Ges.* §. 106, 2 b. *Ew.* §. 178 b. — V. 40. Nachsatz, dem Inhalte nach nur zu V. 38. u. 39., grammat. aber auch zu V. 24. 25. 26. 27. 29. 31. 33. Vgl. V. 22.

Es kann nicht geläugnet werden, dass VV. 35—37. einen passenderen Schluss der Rede Hiobs bilden würden, als VV. 38—40., welche wie nach dem Schlusse derselben noch angehängt scheinen. Daher die Vermuthung, welche nach dem Vorgange älterer Ausll. (s. bei *Schult.* zu d. St.) von *Eichh.* und *Stuhlm.* aufgestellt worden, dass diese drei Verse (38—40.) in unseren Texten versetzt seien, indem sie nach des Ersteren Meinung ursprünglich zwischen V. 25. u. 26., nach der des Letzteren zwischen V. 34. u. 35. gestanden haben, sehr nahe lag. Allein weder bestätigt die äussere Kritik diese Vermuthung der inneren, indem in allen uns erhaltenen Textesdenkmälern, Verss. und HSS., diese drei Verse sich am Schlusse finden; noch auch lässt sich ein Grund denken, welcher zu einer solchen Versetzung könnte Veranlassung gegeben haben*). Es muss daher im Plane des Dichters gelegen haben, die Rede Hiobs nicht so, wie es durch V. 36—37. geschähe, sich abrunden zu lassen, sondern sie ohne einen rhetorischen Schluss plötzlich abzubrechen. Sind die folgenden Reden Elihu's eine Zugabe von späterer Hand (wie sofort gezeigt werden soll), so dass sich urspr. Cap. XXXVIII. an dieses Cap. anschloss, so kann des Dichters Plan nur dieser gewesen sein, den Hiob, da er sich eben anlässt, eine neue Reihe von Betheuerungen seiner Unschuld zu beginnen, plötzlich durch die Erscheinung Gottes unterbrechen zu lassen, so dass Gott dem Redner in's Wort fällt, und dieser endigen muss, ohne zu Ende gekommen zu sein; vgl. Anm. zu 38, 2.

Die Schlussworte תמו דברי־איוב fehlten urspr. in der *Vulg.*, und können, wenn sich 38, 1. an V. 40. dieses Cap. anschloss, weil alsdann völlig überflüssig, nicht von dem Dichter herrühren.

---

*) Die Uebereinstimmung der Verss. und MSS. kann jedoch hinsichtlich *älterer* Fehler, die sich in den Text eingeschlichen, Nichts beweisen, und die Veranlassung einer Versetzung könnte man sich etwa so denken, dass die Verse durch Versehen ausgelassen, dann am Rande (oben oder unten) nachgetragen und später am unrechten Orte eingefügt wären; wie denn meinen Beobachtungen nach die hie und da in den Text des A. T. eingedrungenen Randglossen auf ähnliche Weise meist am unrechten Orte eingefügt sind, d. h. nicht *unmittelbar* neben dem dadurch erläuterten Worte oder Passus. O.

Reden Elihu's.

Cap. XXXII—XXXVII.

1.

Unächtheit derselben. Dass diese Reden ein von späterer Hand herrührendes, und dem Buche Hiob einverleibtes Einschiebsel seien, ergiebt sich aus folgenden Gründen:

1) Sie heben den Zusammenhang auf zwischen Hiobs letzter Rede und der Rede Jehova's Cap. XXXVIII. Der Eingang der Rede Jehova's setzt mit Nothwendigkeit voraus, dass Hiob unmittelbar vorher gesprochen habe, vgl. Anm. zu 38, 2., und der abgebrochene Schluss der Rede Hiobs 31, 38—40. lässt sich nur erklären, wenn Hiob, mitten im Zuge der Rede begriffen, von Jehova unterbrochen wird. — 2) Sie schwächen nicht nur die Rede Jehova's, indem sie die (Cap. XXXVIII—XLI. enthaltene) Hinweisung auf Gottes Macht und Weisheit vorwegnehmen (Cap. XXXVI. XXXVII.), sondern sie machen dieselbe geradezu überflüssig, indem sie auf dem Wege der *Erkenntniss* die Lösung des vorliegenden Räthsels geben, während die Rede Jehova's unbedingte Unterwerfung unter seine Allmacht und verborgene Weisheit fordert. Wozu diese Forderung, wenn man weiss, dass die Leiden sittliche Besserungsmittel sind, wie sie hier Cap. XXXIII. XXXVI. dargestellt werden? „Es ist", wie *de Wette* a. a. O. treffend bemerkt, „gerade so, als wenn man nach Darlegung einer klaren Erkenntniss von einer Sache hinterher forderte, man solle nicht erkennen, sondern bloss glauben" *). Keineswegs trifft aber dieser Vorwurf die allerdings Cap. XXVII. u. XXVIII. auch schon von Hiob anticipirte Hinweisung auf die Geheimnisse der göttlichen Weisheit. — 3) Es ist des Elihu weder im Prolog gedacht, welcher das ganze Drama vorbereitet und die Personen, welche darin auftreten sollen, mit Namen anführt, noch im Epilog, welcher denen, die aufgetreten sind, Hiob und den Dreien, das göttliche Urtheil verkündigt; Letzteres ist um so auffallender, als Elihu's Rede auf derselben Voraussetzung ruht, wie die Reden der Drei, nämlich, dass Hiob um seiner Schuld willen leide, dieselbe Rüge also, welche diese trifft (42, 7.), auch ihn treffen sollte. — 4) Ein eigenthümlicher Sprachgebrauch unterscheidet diese Reden von dem übrigen Buche, mit welchem, was sich etwa Eigenthümliches in den Reden der Anderen finden möchte, sich in keiner Weise vergleichen lässt. Nicht nur

*) Der vom Verf. hier geltend gemachte Grund ist meiner Ansicht nach nicht haltbar, indem der Leser ja aus dem Prolog weiss, dass Hiobs Leiden *nicht* bestimmt sind, als Besserungsmittel zu dienen, folglich auch in diesem Puncte auf dem Wege der Erkenntniss keineswegs ein *richtiges* Resultat gewonnen wird. O.

hat die Sprache (wie auch von *Umbr.*, welcher die Aechtheit dieser Reden vertheidigt, anerkannt wird, Einl. zum Comm. S. L.) eine stärkere aramäische Färbung, sondern Elihu braucht gleichmässig gewisse Ausdrücke, Formen und Redensarten, für welche sich eben so gleichmässig, und ohne Unterscheidung der verschiedenen Redner, in dem übrigen Buche andere Ausdrücke finden, was nicht auf blosse Verschiedenheit der Rollen (*Umbr.*), sondern auf Verschiedenheit der Schriftsteller führt. Vgl. Anm. zu 32, 3. 6. 33, 18. 19. 25. 34, 13. 19. 25. 32. 35, 9. 14. 36, 2. 19. 31. Ueber andere sprachliche Besonderheiten dieser Reden vgl. Anm. zu 32, 8. 33, 6. 9. 10. 16. 18. 28. 30. 34, 8. 12. 37. 36, 19. 22. — 5) Anklänge aus dem übrigen Buche tragen den Charakter der Nachbildung an sich; so unverkennbar der ganze Abschnitt 36, 26—37, 18., welcher erst durch die Rede Jehova's Cap. XXXVIII ff. angeregt ist, ebenso manche Einzelheiten in Gedanken und Ausdruck, vgl. zu 33, 7. 15. 34, 3. 7. 36, 25. 37, 4. 10. 22. — Dazu kommen noch 6) verschiedene einzelne Erscheinungen, welche ihr Gewicht für die Kritik hauptsächlich durch das Zusammentreffen mit den übrigen Beweisgründen erhalten, wie a) die isolirte Stellung dieser Reden; keine Erwiederung des Hiob nimmt dieselben auf; die Anschuldigungen der Drei hat Hiob, so oft sie sich wiederholten, abgewiesen, gegen Elihu aber, der ihn nicht minder anschuldigt, vertheidigt er sich nicht, sondern nimmt die Anschuldigung hin. b) In diesen Reden allein wird Hiob mit Namen angeredet 33, 1. 31. 37, 14. c) Der auffallende Contrast, welcher zwischen der weitschweifigen und schleppenden Einführung der Person Elihu's 32, 2—6., und der einfachen Ankündigung der Drei 2, 11 ff. stattfindet. — Die Aechtheit dieser Reden haben *bestritten Eichh.* Einl. in's A. T. Bd. V. §. 644 b.; *Stuhlm.* Uebers. des Buches Hiob, S. 20 ff.; *Bernst.* in Keil's und Tzschirner's Anal. Bd. I. St. 3. S. 130 ff.; *de Wette* Einl. in's A. T. §. 287., und in der Encycl. von Ersch u. Gruber, Art. Hiob; *Ew.* Comm. S. 296 ff.; — *vertheidigt* dagegen (wiewohl nicht gegen alle hier vorgebrachten Zweifelsgründe, namentlich nicht gegen 1. u. 2., gegen 4. sehr unbefriedigend) *Schär.* Comm. I. S. LX.; *Stäudlin* Beiträge zur Philos. u. Gesch. der Religion u. Sittenl. II. S. 133 ff.; *Berth.* Einl. in die Schriften des A. u. N. T. S. 2158 ff.; *Jahn* Einl. in's A. T. II, 2. S. 776 ff.; *Rosenm.* Comm. zu Cap. XXXII.; *Umbr.* Einl. zum Comm. S. XXV ff.; *Arnh.* in s. Comm. setzt die Aechtheit stillschweigend voraus.

2.

Veranlassung und Zweck dieses Einschiebsels. Aus dem Eingange 32, 11. 12. ersieht man, dass es dem Vf. dieser Reden bei Lesung des Gedichtes vorkam, es hätte sich gerade über den Hauptgegenstand, über die Leiden Hiobs, mehr und tiefer Gedachtes sagen lassen; zugleich aber auch, dass er sich durch die Art, wie Hiobs Angriffe auf Gottes Gerechtigkeit, und seine damit zusammenhängenden Ansichten vom Werthe der Frömmigkeit durch die Drei wider-

legt waren, nichts weniger als befriedigt fand. In diesen beiden Beziehungen wollte er das Buch Hiob vervollständigen, und zu allseitiger Befriedigung durch dasselbe seinen Beitrag liefern. Die Leiden Hiobs fand er von der einen Seite auf dem gewöhnlichen Wege erklärt, und als Strafe seiner Sünden dargestellt; von der anderen aber die Frage nach dem tieferen Grund und Zweck der menschlichen Leiden völlig abgeschnitten durch das Gebot der unbedingten Unterwerfung unter die Allmacht und Weisheit Gottes. Nun nimmt er zwar auch einen Zusammenhang an zwischen den Leiden und der Verschuldung eines Menschen, aber als Zweck der Leiden kann er sich auch die Weckung des inneren Menschen und seine sittliche Besserung denken, und ist der Meinung, dass Gott diesen Zweck gerade bei solchen beabsichtige, welche, wie Hiob, sich unbewusst oder aus Schwachheit zur Sünde haben hinreissen lassen, und die Bahn des Unrechtes nur erst betreten haben, was die Drei nur entfernt angedeutet hatten; vgl. 5, 17. 11, 13. 22, 21. — Angriffe auf die göttliche Gerechtigkeit aber, wie die von Hiob ausgegangenen, schienen ihm strengere Beurtheilung zu fordern, als er sie bei den Dreien gefunden hatte, und der Gegenbeweis schärfer und nicht bloss aus äusseren Thatsachen, sondern auch aus inneren Gründen geführt werden zu müssen; und da dergleichen Anklagen nothwendig auch ihre Rückwirkung auf die sittliche Ansicht haben mussten, so däuchte ihn diese Gefahr zu gross, als dass nur mit wenigen Worten (wie 15, 4. geschehen war) darauf aufmerksam gemacht werden dürfte; hierin der Ursprung von Cap. XXXIV. XXXV. Diesen Zweck verfolgend, fand der Vf. Gelegenheit, auch über andere verwandte Materien das Ergebniss seiner Betrachtungen einfliessen zu lassen, wie z. B. über die oft vernommene Klage, dass so manche Bedrängte vergebens zu Gott schreien, wovon man den Grund nur ausserhalb, nämlich in Gott, suchen zu dürfen wähnte, und so Gefahr lief, in denselben Unglauben wie Hiob zu versinken, während doch vielmehr jeder in Bedrängniss Schreiende zunächst in sich selbst hineinblicken und sich prüfen sollte, ob *hier* die Bedingung aller göttlichen Hülfe gegeben sei. Alle diese durch die Lesung des Buches in ihm angeregten Gedanken verarbeitete ein späterer Dichter zu einem zusammenhängenden Ganzen, welchem er eine solche äussere Form gab, dass dasselbe einen Theil des Buches selbst bilden konnte. Indem er einen neuen Redner auftreten liess, hing sich das Stück passend in die Kette der früheren Reden ein; indem er am Schlusse auf die Allmacht und Weisheit Gottes verweist, war auch ein Anknüpfungspunct an die folgenden Reden Gottes gegeben, wiewohl sie mit diesen, welche von solchen Aufklärungen, wie der Vf. sie giebt, nichts wissen wollen, und den Weg der *Erkenntniss* auf diesem Gebiete verwerfen, wie oben bemerkt, in einen den Plan des Gedichtes störenden Widerspruch treten, und schon die Eingangsfrage Jehova's nicht Elihu's, sondern Hiobs letzte Rede aufnimmt.

Cap. XXXII, 1 — XXXIII, 7.

Eingang.

Gedankengang: Der Verf. führt den neuen Redner ein 32, 1—5. Dieser erklärt sich bei seinem Auftreten zunächst über die stumme Rolle, welche er in dem Streite zwischen Hiob und den Dreien bis dahin gespielt habe, aber nunmehr abzulegen sich bewogen fühle, und bittet den Hiob, auch seine Meinung anzuhören V. 6—10. Bevor er aber beginnt, dieselbe darzulegen, setzt er weitläufig, theils für die Drei V. 11—14., theils für Hiob V. 15—22., die Gründe auseinander, welche ihn auffordern, endlich das Wort zu nehmen, wobei er versichert, dasselbe in keines Menschen Partei zu führen. Hiobs Aufmerksamkeit im Voraus für sich in Anspruch nehmend 33, 1. 2., verspricht er, seine Ueberzeugung offen und ohne Falsch auszusprechen zu wollen V. 3. 4., und ermuntert den Hiob, ihn, welchen er als durchaus seines Gleichen keineswegs zu fürchten brauche, nachdem er werde geendigt haben, zu widerlegen V. 5—7.

Cap. XXXII. V. 1. כי הוא צדיק בעיניו] *weil er gerecht war in seinen Augen*, d. h. weil er keine Schuld wollte an sich kommen lassen. — V. 2. ברכאל] Die meisten HSS. und Ausgaben schreiben: בַּרַכְאֵל, was mit den Lautgesetzen der hebr. Sprache nicht übereinstimmt; die Schreibart בָּרַכְאֵל (d. h. *Lobegott*) wird daher den Vorzug verdienen. הבוזי] Die Busiter waren ebenfalls Bewohner des wüsten Arabiens (vgl. Jer. 25, 23. mit Anm. zu Hiob 6, 19.), und (nach 1 Mos. 22, 21.) stammverwandt mit den Uzitern. ממשפחת רם] ein sonst nicht weiter genanntes Geschlecht. Während von Hiob sowohl, als von den Dreien, nur ihr Vaterland angegeben war, wird von Elihu *ausserdem* noch 1) der Name des Vaters, und 2) des Geschlechtes, zu welchem er gehörte, genannt, eine für die Kritik nicht gleichgültige Eigenthümlichkeit dieses Abschnittes. *Rosenm.'s* Vermuthung, dass in dieser genaueren Angabe der Abkunft Elihu's der Vf. des Buches Hiob sich zu erkennen gebe (als welcher demnach Elihu anzusehen wäre), nach der Sitte anderer orientalischer Dichter, welche gegen das Ende ihrer Werke gern ihre Namen auf irgend eine künstlich versteckte Weise einzuflechten suchen, ermangelt jeder Analogie in der hebr. Literatur*). באיוב חרה אפו ist nähere Erklärung des vorhergehenden ויחר אף אליהוא, welche im Folgenden noch weiter fortgeführt wird; die Copula וְ fehlt, vgl. *Ew.* §. 333 c. על־צדקו נפשו מאלהים] wörtl.: *wegen seines Gerechterklärens sich selbst vor Gott*, d. h. weil er Gott gegenüber sein Recht, seine Unschuld behauptete. צַדֵּק — הַצְדִּיק, welches die gewöhnlichere Form, und 27, 5. vorkam. מִן wie 4, 17. —

*) Auch *Lightfoot* hielt Elihu für den Verf. des Buches, Opp. ed. Leusden. I. p. 24.

V. 3. מַעֲנֶה] nur bei Elihu, sonst מִלִּים od. dergl. 8, 10. 13, 17. 23, 5. וַיַּרְשִׁיעוּ] Gegensatz zu לֹא־מָצְאוּ: sie wussten dem Hiob auf seine Rechtfertigung nichts mehr zu erwiedern, *und erklärten ihn dennoch für schuldig.* — V. 4. *Elihu hatte aber mit seiner Rede den Hiob abgewartet,* d. h. mit der Rede, die er längst gegen den Hiob in Bereitschaft hatte, bis dahin zurückgehalten, weil die Anderen immer das Wort ergriffen, welche älter waren als er. חִכָּה] auf welchem der Nachdruck liegt, als Plusquamperf. הֵמָּה sind nur die Drei, vgl. V. 5. — V. 6. זָחַל im Hebr. sonst *kriechen,* hier in der im Aram. gewöhnlichen Bedeutung *sich scheuen,* welche sich an die Grundbedeutung *sich ducken* anschliesst. חִוָּה in dem fast *stehenden* Gebrauche, in welchem es bei Elihu vorkommt, weist auf einen späteren Vf. hin, V. 10, 17. 36, 2.; bei Hiob findet es sich nur *einmal* 15, 17.; der gew. Ausdruck dagegen ist dort הִגִּיד, vgl. 26, 4. 42, 3. 31, 37. 21, 31. 15, 18. Ueber die Verbindung mit doppeltem Objecte vgl. zu 26, 4. דֵּעַ auch V. 10. 17. 36, 3. 37, 16., eine ebenfalls diesen Reden eigenthümliche Wortform für die gewöhnliche דַּעַת. — V. 7. אָמַרְתִּי] in Bezug auf die Vergangenheit und mit der Ellipse בְּלִבִּי. Der Plur. יֹדִיעוּ wie 15, 20. — V. 8. 9. Aber die Reden der Drei haben ihn nun doch zur Einsicht gebracht, dass es eigentlich nicht die Jahre seien, welche dem Menschen Weisheit verleihen, sondern das Maass des Geistes, welches einer von Gott empfangen hat. — V. 8. אָכֵן] *aber wahrlich!* auch nur bei Elihu, sonst אוּלָם und וְאוּלָם 5, 8. 11, 5. 13, 3. 17, 10. u. a. רוּחַ] im intellectuellen Sinne, wie V. 18. 20, 3.; synonym damit ist נִשְׁמַת שַׁדַּי, denn der רוּחַ בֶּאֱנוֹשׁ ist kein anderer als der רוּחַ יְהוָֹה, der Hauch Gottes; alle physische und geistige Kraft im Menschen denkt sich der Hebräer als eine göttliche Einhauchung, vgl. 26, 4. 27, 3. Jes. 11, 2.; dieselbe Parallele 34, 14., nur dass beide Ausdrücke dort die *physische* Lebensquelle bezeichnen. הִיא] das Präd. zu beiden Subjecten: der Geist im Menschen, und der Hauch des Allmächtigen, *der ist's.* תְּבִינֵם] Relativsatz; das Suff. des Plur. geht auf den Collectivbegriff אֱנוֹשׁ. — V. 9. רַבִּים] *die Grossen,* näml. an Jahren, πολυχρόνιοι LXX. Vgl. 1 Mos. 25, 23. und כַּבִּיר 15, 10. — V. 10. אָמַרְתִּי] in Bezug auf die Gegenwart. Die Anrede שִׁמְעָה־לִּי gilt dem Hiob, denn zu diesem will Elihu ja eigentlich sprechen, vgl. 33, 1. 37, 14.; aber seine Redseligkeit und das Gewicht, welches er im Voraus auf seine Eröffnungen legt, lassen den Redner vor lauter Worten nicht zum Anfange kommen; so dass in dem Augenblicke, wo er anheben will, er wieder abkommt, und nochmals, und zwar weitläufiger, als es in V. 6—9. geschehen war, die Beweggründe auseinander setzt, welche ihn nöthigen, das Wort zu ergreifen. Diess thut er zunächst (V. 11—14.) so, dass er sich an die Drei selbst wendet und ihnen die Unzulänglichkeit dessen, was sie dem Hiob entgegnet haben, vor Augen hält. Die Lesart einiger MSS. und LXX, *Vulg., Syr.* שִׁמְעוּ, welche *Houbig.* und *de Rossi* um V. 11 ff. willen vorziehen, ist sicher eine Correctur, welche aber den Charakter des Redners gerade verwischt. — V. 11. אָזִין für

אָאזִין *Ges.* §. 67, 2. Anm. 1. *Ew.* §. 56 a.; das Imperf. in Bezug auf die Vergangenheit, wie אתבונן V. 12. תְּבוּנוֹת sind Reden, in denen sich die תְּבוּנָה kund thut, Weisheitssprüche. עד־תחקרון מלין ist Erklärung von עד־תבונותיכם. עַד als Conj. *bis dass* gebraucht, wie 8, 21. 14, 6. חָקַר *prüfen*, wie 28, 27. מִלִּין sind die Reden Hiobs. Also beschreibt Elihu, wie er aufmerksam gehorcht habe, bis sie mit ihren Weisheitssprüchen einmal hervortreten und Hiobs Reden einer genauen Prüfung unterlegen würden; *die* Prüfung nämlich, welche sie angestellt haben, gnügt ihm nicht. — V. 13. Sinn: dass ihr zu euerer Vertheidigung nur nicht etwa hinter Hiobs Weisheit euch versteckt und sagt, gegen ihn vermöge kein Mensch etwas, Gott allein könne ihn aus dem Felde schlagen! — Die Drei hatten aufgehört zu reden, weil sie nichts mehr zu erwiedern wussten, und also Hiobs Ueberlegenheit anzuerkennen sich genöthigt sahen. Sie konnten nun ihr Verstummen damit entschuldigen, dass sie zu der Einsicht gelangt seien, die Weisheit sei nicht auf ihrer, sondern auf Hiobs Seite, und einen so hartnäckigen Gegner zu schlagen, gehe über eines Menschen Kräfte hinaus. מצאנו חכמה] *wir haben Weisheit gefunden*, sind unerwartet einer Weisheit begegnet, die uns überlegen ist. Die gew. Erklärung: *wir trafen das Rechte* in unserer Beurtheilung der Leiden Hiobs, passt nicht zum 2. Gl.; dieses näml. enthält ebenfalls Worte der Drei, und kann hingegen *eine Reflexion Elihu's* (*de Wette*, *Umbr*. u. A.) *nicht* sein, weil Elihu so mit sich selbst in Widerspruch träte, da er ja derjenige ist, welcher mit Hiob es aufnehmen will, und ihn wirklich überwindet*). נָדַף *vertreiben, in die Flucht schlagen*, hier ein sehr passend gewählter Ausdruck, weil Hiob nach einer jeden Antwort der Drei immer auf's Neue auf dem Kampfplatze erschien. — V. 14. *Er hat aber nicht gegen mich Worte gerüstet, und so werde ich mit eueren Worten ihm auch nicht erwiedern.* Der Zusammenhang scheint dieser zu sein: saget nicht, *ein Mensch* könne den Hiob nicht widerlegen, denn ich werde ihn jetzt widerlegen; wie er aber seine Worte nicht gegen mich gerichtet, nie *meine* Person angegriffen hat, so werde ich auch nicht mit eueren Worten, d. h. in euerer Weise, so kränkend und leidenschaftlich, ihm erwiedern; ein Versprechen, dessen Elihu jedoch nicht immer eingedenk bleibt, vgl. 34, 7 f.**). — V. 15. Nun, von den Dreien sich abwendend, giebt er auch Hiob Rechenschaft von den Gründen, welche ihn nöthigen, in seiner Sache aufzutreten; *zuerst* der *äussere* Grund, das Verstummen der Drei, bis V. 17. העתיקו מהם מלים] Bezeichnung des unfreiwilligen Verstummens; die 3. Pers. des Plur. für das unbestimmte Subj.; über הֶעְתִּיק s. *Ges.* WB. — V. 16. והוחלתי] fragend (*Ew.*), eig.: *und warte ich*, d. h. sollt' ich warten, innehalten mit meiner Rede, *weil* u. s. w.

---

*) Vergl. die Note S. 198. O.

**) Besser wohl so: *nicht gegen mich* (gegen meine Ansicht) *hat er Worte* (d. i. Beweise) *gerüstet*, vorgebracht, *und nicht mit euern Reden* (Gründen) *werde ich ihm erwiedern*. (Vgl. *Hahn*.) O.

Sinn: sollt' ich, weil sie stumm dastehen, dasselbe auch thun? — V. 17—20. Der *andere* Grund ist der innere Trieb; Elihu kann dem Drange, seiner Gedankenfülle Luft zu machen, nicht länger widerstehen. V. 17. אַעֲנֶה (nur hier), hiphilische Form, mit חֶלְקִי als Object. Darnach wird auch 15, 2. Spr. 18, 23. die dritte Person יַעֲנֶה als Hiph. zu fassen sein. — V. 18. Ueber מלתי (wofür in den MSS. auch מלאתי vorkommt) vgl. zu 1, 21. — V. 19. כיין לא יפתח] *wie Wein* (*welcher*) *nicht geöffnet wird*, d. h. der, in seinem Schlauche verschlossen, in Gährung geräth. Gemeint ist natürlich junger Wein, wie denn auch der Sprecher ein junger Geist ist. *Vulg.: quasi mustum absque spiraculo.* אבות חדשים sind nach Matth. 9, 17. *Schläuche, mit neuem Weine angefüllt.* Ueber den Gebrauch der Schläuche zum Aufbewahren von Flüssigkeiten im alten und neuen Orient s. Win. bibl. Realwb. Art. Schlauch. יבקע ist nach Analogie von לא יפתח ein Relativsatz: *Schläuche, welche sich spalten wollen, zerplatzen wollen;* der Sing. des Verb. nach *Ges.* §. 143, 4. *Ew.* §. 309 a. — V. 21. *Nicht müsse ich eines Menschen Partei nehmen!* אַל nach Anm. zu 5, 22. כִּנָּה, sonst mit dem Accus., hier mit אֶל: *schmeicheln gegen einen.* — V. 22. Ueber die Constr. ידעתי אכנה vgl. zu 10, 16. ישאני] Conjunctiv: *er könnte mich aufheben*, d. i. entrücken, wegraffen; der bildliche Ausdruck ist vom Winde hergenommen, vgl. 27, 21. 2 Kön. 2, 16.; auch liegt darin ein Wortspiel mit אֶשָּׂא פְנֵי־אִישׁ V. 21., welches sich aus der ursprünglichen Bedeutung des Ausdruckes נָשָׂא פָנִים, *eines Antlitz zu sich aufheben* (s. *de Wette* zu Ps. 82, 2.), erklärt. Wenn er, meint Elihu, statt allein der Wahrheit Zeugniss zu geben, eines Menschen Partei nehmen würde, so möchte er diese Sünde leicht mit einem schnellen Ende büssen müssen.

Cap. XXXIII. V. 1. 2. Da nun seine Rede wirklich beginnen soll, so erbittet er sich für dieselbe im Voraus Hiobs Aufmerksamkeit. דברה לשוני בחכי] d. i. *ich habe schon die Worte auf der Zunge.* — V. 3. Ehrlich und aufrichtig, wie er es *meint*, wird er auch *sprechen*, Alles soll der getreue Ausdruck seines Inneren sein. דעת ist Accus. zu מללו: *meine Lippen sollen reden das Wissen*)*, d. h. das, was ich weiss, was meine Ueberzeugung ist in deiner Sache. ברור steht adverb.: *rein, redlich*, ohne irgend eine persönliche Rücksicht. — Er begründet V. 4. dieses Versprechen damit, dass derselbe Geist Gottes, welcher ihn geschaffen, ihn auch fortwährend erfülle, also, da er ein Geist der Wahrheit ist, ihn vor jeglicher Unwahrheit bewahren werde. Da עָשָׂת (die Form עָשָׂת statt עָשְׂתָה wegen des Suff., vgl. *Ew.* §. 252 b. *Ges.* §. 74. Anm. 1.) nur *erschaffen* bedeuten kann, so muss רוח־אל ebenfalls im physischen Sinne genommen werden, als die den Menschen in's Dasein rufende Kraft Gottes; weil aber damit allein, dass Elihu von dem

---

*) Genauer: *das Wissen meiner Lippen sollen sie* (die Lippen) *reden*, aussprechen. O.

רוּחַ־אֵל geschaffen worden sei, hier nichts gesagt würde, so ist man genöthigt, im 2. Gl. נשמת שדי im intellectuellen Sinne zu nehmen, wie 32, 8., als die im Menschen wirkende geistige Kraft Gottes; von *jener* steht daher auch das Perf., von *dieser*, deren Wirkung eine fortdauernde ist, das Imperf. תחיני. Das 1. Gl. dient nur dazu, den Gedanken des 2., auf welchen es hier allein ankommt, in rhythmischer Form auszudrücken. — V. 5—7. Elihu stellt es dem Hiob frei, ihn zu widerlegen, wenn er's im Stande; zu fürchten habe er ihn, der ganz seines Gleichen, durchaus nicht, und eine überwältigende Erscheinung, wie die von Hiob gefürchtete göttliche, sei von seiner Person nicht zu besorgen. V. 5. עֶרְכָה hier absolut; der vollständige Ausdruck 32, 14.; Segol in der vorletzten Sylbe wegen des Gutturals, *Ges.* §. 63. Anm. 1. הִתְיַצָּבָה] Ueber das Kamez in der Tonsylbe vgl. Anm. zu 26, 5. — V. 6. כפיך] — כְּמוֹךָ, vgl. 30, 18. לאל] *in Beziehung auf Gott*, ich stehe Gott nicht näher als du, und bin ganz deines Gleichen. קֹרַץ nur bei Elihu — עָשָׂה V. 4. u. 10, 9. — V. 7. Beziehung auf Hiobs Aeusserungen 9, 34. u. 13, 21. Ueber das nur hier vorkommende אֶכֶף s. *Ges.* WB.*).

Cap. XXXIII, 8 — 33.

Gedankengang: Elihu greift zuerst die Behauptung Hiobs an, dass er unschuldig sei und unverdient so hart von Gott behandelt werde V. 8—11. Diese Behauptung, sagt er V. 12., wolle er ihm widerlegen, denn Gott sei zu erhaben, um sich selbst darüber mit Hiob einzulassen. Die Widerlegung beschränkt sich aber einzig darauf, dass Elihu V. 13. dem Hiob vorstellt, wie thöricht es sei, mit Gott über das, was er thue, zu hadern, da er ja nie einem Menschen von seinem Thun Rechenschaft gebe und in eine Erwiederung seiner Reden eintreten werde. Allerdings — fährt Elihu weiter fort, und diess ist es, worauf er hauptsächlich Hiobs Aufmerksamkeit hinlenken will — spreche Gott nicht selten mit dem Menschen, aber in ganz anderer Weise, und zu ganz anderen Zwecken, als Hiob es jetzt wünsche; nämlich um in ihm das Schuldbewusstsein zu wecken, ihn von der Sünde abzuziehen, und von dem Untergange zu retten, gebe er sich ihm einmal in warnenden Traumbildern zu vernehmen V. 14—18., ein anderes Mal in einer zerstörenden Krankheit, welche den Menschen langsam abzehre und an den Rand des Grabes werfe V. 19—22.; ein solcher Leidender aber, wenn er sich im Gebete an Gott wende, finde auch seinen Fürsprecher bei Gott, so dass er begnadigt und dem Leben wiedergeschenkt werde V. 23—28. Auf

*) Bei Vergleichung von 13, 21. könnte man wohl daran denken, statt des ἅπαξ λεγ. ואכפי zu lesen: וְכַפִּי; doch wird כַּף nirgend mit dem Verbum כבד (auf Jemand lasten) verbunden, sondern bei diesem überall יָד gesetzt. O.

dergleichen Wegen nahe sich Gott oft zu wiederholten Malen einem Menschen, dessen Heil er wolle V. 29. 30. Möge Hiob Solches bedenken, und wenn er etwas zu antworten wisse, es sagen, sonst aber dem Elihu weiterhin mit Aufmerksamkeit zuhören V. 31—33.

V. 8. אַךְ] affirmat.: *ja! du sprachst.* אשמע] das Imperf., wie 4, 3., vgl. die Anm. zu d. St. — V. 9. Vgl. 9, 21. 10, 7. 16, 17. 23, 10. 27, 5 f. חַף] nur bei Elihu = תָּם 9, 21.; über das ח minusc. s. *Buxt.* Comm. masor. Bas. 1665. 4to. p. 149. — V. 10. תְּנוּאוֹת] *Feindschaft,* Elihu eigen, vgl. 13, 24. 19, 11. 30, 21. — Zu V. 11. vgl. 13, 27. — V. 12. זֹאת] Accus. zu צדקת: *in dieser Behauptung:* כִּי] Begründung von אֶעֶנְךָ: *ich will dir antworten, denn* Gott wird es nicht thun, er ist zu gross für den Menschen, d. h. zu erhaben, als dass er sich mit einem Menschen auf solche Auseinandersetzung einliesse. — V. 13. רִיבוֹתָ, eine Form wie בִּינוֹתִי, ist die beglaubigte Lesart gegenüber רִיבוֹת, wie einige MSS. bei *de Rossi* lesen, vielleicht nach Analogie von 13, 6. כי begründet die Frage: *warum hast du nur mit ihm gestritten? pflegt er ja doch nie auf eines Menschen Reden zu antworten!* Das Suff. in דבריו auf אֱנוֹשׁ zu beziehen. Was Elihu dem Hiob hier sagt, hatte sich dieser oft genug selbst gesagt, und darüber geklagt, dass es sich also verhalte, z. B. 19, 7. 30, 20. Gleichwohl beschränkt sich die ganze Widerlegung Elihu's auf diese kurze Abfertigung. An dieselbe knüpft er aber nun einen neuen Gedanken an, dessen Ausführung den Hauptinhalt seiner ersten Rede ausmacht. — V. 14. Sondern, wenn Gott mit dem Menschen reden will, wie er es denn allerdings häufig thut, so thut er es in ganz anderer Weise, aber freilich der Mensch achtet zu seinem Schaden so oft nicht darauf. Wörtl.: *sondern in einer Weise redet Gott und in zweien,* d. h. auf mehrfache, verschiedene Weise (vgl. *einmal und zweimal* für *mehrmals* 40, 5.), *man achtet es nicht!* כִּי] nach vorhergehender Negation: *sondern.* באחת ובשתים scheint verschieden von אַחַת וּשְׁתַּיִם *einmal und zweimal,* welches überall ohne בְּ steht, vgl. 40, 5. 33, 29. Ps. 62, 12. 1 Kön. 10, 22. 2 Mos. 30, 10. לא ישורנה ist durch die Accente von ובשתים getrennt, und der Sinn der Stelle (vgl. namentlich V. 29.) erfordert auch diese *Trennung,* so dass die Parallelstelle 35, 13., welche für die *Verbindung* zu sprechen scheint (*Schult.*, *Ew.* u. A.), nicht in Betracht kommen kann; die 3. Pers. sing. steht also allgemein, das Suff. fem. ist im Sinne des Neutr. gesetzt und bezieht sich auf das Reden Gottes; ו vor לא fehlt, wie öfter im Nachsatze. — V. 15—18. Beispielsweise werden zuerst die Träume angeführt, durch welche Gott zu dem Menschen spricht, vgl. 4, 12. 1 Mos. XX., Zach. 1, 8. V. 15. nimmt wörtliche Ausdrücke aus 4, 13. auf. חזיון לילה ist Appos. zu בחלום. — V. 16. חָתַם בְּ (Gegensatz von גָּלָה) *auf etwas das Siegel drücken, etwas versiegeln,* vgl. 37, 7. מֹסָרָם (von מֹסָר = מוּסָר 36, 10.) mit passiver Bedeutung des Suff.: *Warnungen, welche Gott den Menschen eingiebt.* Also: er öffnet ihr Ohr, legt Warnungen für sie hinein, und drückt ein Siegel auf, d. h. schliesst das Ohr wieder zu, damit jene nicht etwa sofort

wieder einen Ausweg finden, sondern im Menschen haften mögen. Der Zweck solcher Offenbarungen durch Träume wird V. 17 f. angegeben. — V. 17. להסיר אדם מעשה] *damit der Mensch wegschaffe das* (böse) *Thun.* מעשה hier wie 1 Sam. 20, 19. = הַמַּעֲשֶׂה הָרָע Pred. 4, 3. Vgl. פֹּעַל 36, 9. LXX dag.: *ἀποστρέψαι ἄνθρωπον ἐξ ἀδικίας αὐτοῦ*, ebenso *Vulg.*, so das *Gott* das handelnde Subj. ist, was zum 2. Gl. und zu V. 18. besser passt. Die ursprüngliche Lesart scheint מִמַּעֲשֵׂהוּ zu sein; da das vorhergehende Wort auf ם ausgeht, so konnte das Zusammentreffen dreier מ leicht Veranlassung werden zum Ausfalle eines derselben. הוּ— als Suff., dessen Mangel bei der gewöhnlichen Lesart ebenfalls auffällt, für das gewöhnliche ו—*). Im 2. Gl. löst sich der Inf. constr. in das Verb. finit. auf, in welchem auch V. 18. die Rede fortgeht, vgl. zu 28, 25.: *und er* (Gott) *den Stolz vor dem Manne verhülle*, so dass dieser ihn nicht sieht, und nicht von ihm verlockt werden kann, also davor bewahrt bleibt. Der Stolze (= Frevler) ist dem Herrn ein Gräuel, Spr. 16, 5. — V. 18. *Eines Seele* (d. h. Leben, s. zu 2, 4.) *von der Grube* (d. i. Grab, 17, 14.) *zurückhalten* = *einen die Grube nicht schauen lassen* Ps. 16, 10. 30, 4., d. h. dem Untergange entreissen. חַיָּה, sonst *Gier*, bei Elihu = חַיִּים *Leben* (7, 7. 10, 1. 24, 22.), ebenso V. 22. 28.; die Form חַיִּים hat Elihu nur einmal, V. 30. עָבַר בַּשֶּׁלַח, eine nur hier und 36, 12. vorkommende Redensart: *in das Geschoss* (Bild der drohenden Todesgefahr) *hinein rennen, irruere in tela*, vgl. Jo. 2, 8. (wo *Holzhausen* Comm. zu Joel S. 99. unseren Ausdruck unrichtig erklärt: *durch das Geschoss des Todes hindurchgehen* = durchbohrt werden, denn diese Erklärung passt nicht zu עָבַר בַּשַּׁחַת V. 28.). Der Stolze stürzt sich in sein eigenes Verderben, daher, wen Gott vor dem Stolze wahrt, den wahrt er vor seinem Verderben. — V. 19—28. Ein anderer Weg, auf welchem der Mensch göttliche Mahnungen empfängt, sind schwere körperliche Leiden. Ausführlicher als das Vorhergehende, weil mit besonderer Beziehung auf Hiob, wird diess dargestellt, und die Schilderung der Leiden bis V. 22. ist absichtlich von seinem Zustande abgenommen. — V. 19. *Auch wird er gezüchtigt* u. s. w.] Subj. zu והוכח ist der *Mensch*. מַכְאוֹב nur bei Elihu, sonst כְּאֵב 2, 13. 16, 6. Die Präp. בְּ erstreckt ihren Einfluss auch auf רִיב im 2. Gl., vgl. zu 15, 3. Das 2. Gl. ist nach dem K'tib zu erklären: *und mit stetem Kampfe in seinen Gebeinen*, was Bezeichnung der Fiebergluth. אתן] (= אֵיתָן 12, 19.) Adj. zu רִיב. Das K'ri hat וְרוֹב, welches die Verss. alle, wiewohl über den Sinn der Stelle sonst nicht einig, durch *multitudo* erklären: *und all' sein Gebein, das starke* (wird gezüchtigt), was aber auch s. v. a. רִיב sein könnte, da neben dieser Infinitivform auch die andere רוֹב,

*) Will man dem Worte מעשה ein Pronomen anhängen, so wird es gerathener sein, מִמַּעֲשֵׂהוּ zu schreiben; das nachfolgende ו kann ebenso gut das ו des Suff. absorbirt haben, wie die benachbarten מ das מ vor מעשה. O.

defect. לב (wie auch hier mehrere span. MSS. haben), vorkommt 40, 2. Richt. 11, 25.*). — V. 20. Der Sinn ist: alle Speisen ekeln ihn an, wörtlich aber ist zu übersetzen: *sein Hunger* (eig. seine Gier) *lässt ihn verabscheuen das Brod, und seine Esslust die Lieblingsspeise*, d. h. statt durch den Appetit zum Genusse gereizt zu werden, fühlt er sich vielmehr von allen, selbst von seinen Lieblingsspeisen, abgestossen. חַיָּה und נֶפֶשׁ Synonyma; zum Ersteren vgl. 38, 39., zum Letzteren Spr. 27, 7. In זהמתו (aus זִהֲמַתְהוּ) ist das Suff. Accus. der Person. — V. 21. Sein Fleisch fällt gänzlich ab. יכל מראי] *es schwindet vom Ansehen weg*, d. h. so, dass es alles Ansehen verliert, 1 Sam. 16, 12. Im 2. Gl. ist mit dem *Targ.* שְׁפִי עצמתיו (Lesart des K'tib) als Subj. mit לא ראו als dem Präd. zu verbinden: *und die Morschheit seiner Knochen*, d. i. seine morsch gewordenen Knochen *werden nicht mehr gesehen*, d. i. sie werden unsichtbar, indem sie anfangen sich abzulösen, vgl. 30, 17., oder: *„sie sind gar nicht mehr gesehen, haben Schein und Schöne eingebüsst,“ Ew.* Das K'ri וְשֻׁפּוּ (Pual von שָׁפָה) giebt einen ähnlichen Sinn: *und morsch geworden sind seine Gebeine, werden nicht mehr gesehen*. Wegen רֻאּוּ vgl. *Ew.* §. 94 a. — V. 22. ותקרב] *so dass nahet* u. s. w. Das Vav der Folge, wie 2, 3. חַיָּה wie V. 18. ממתים] = מְמִיתִים, eig. *die Tod Bringenden*, wozu man entweder *Schmerzen* ergänzt, oder *Engel;* Ersteres unpassend, da die Schmerzen nach V. 19. schon von Anfang der Krankheit an da sind; von *Todesengeln* ist zwar im A. und N. T. nirgends weiter die Rede (gar nicht hierher gehört die in den *Targg.* vorkommende Vorstellung von dem מַלְאַךְ דְּמוֹתָא Sammael, d. i. der Satan, s. *Buxt.* Lex. chald. p. 1495.); es bedarf indess für unsere Stelle auch nicht der Annahme einer solchen besonderen Classe von Engeln, sondern, da die Engel als Vollzieher der göttlichen Beschlüsse überhaupt gedacht werden, so sind sie es auch, welche im Auftrage Gottes Unglück aller Art, Pest, Tod über den Menschen bringen; die ממתים, *Würgengel*, sind demnach nicht verschieden von den *Unglücksengeln* Ps. 78, 49., *den Engeln des Verderbens* 1 Chron. 21, 15. — V. 23. *Wenn nun für ihn* (den durch seine Leiden an den Rand des Grabes Gebrachten) *ein Bote ist als Mittler*, d. h. wenn einer das Gebet des Leidenden vor Gott bringt und dort für ihn Fürsprache einlegt; מליץ hier ganz verschieden von 16, 20., eig.: *als Dolmetscher*, hier des Menschen bei Gott; es wird vorausgesetzt, dass der Leidende auf dem Krankenlager zur Erkenntniss seiner Schuld gekommen sei, und das schuldbeladene Herz vor Gott ausgeschüttet habe. Die spätere, in den Apokryphen und dem N. T. enthaltene Vorstellung von *Schutzengeln* liegt nicht nothwendig in dieser Stelle, sondern nur die, auch 5, 1. angedeutete Vorstellung von einer Verwen-

---

*) Besser fasst man das K'tib so: *indem die Befeindung seiner Gebeine eine beständige ist;* das K'ri aber ist zu erklären: *während alle seine Gebeine kräftig sind*, d. i. mitten in der vollen Leibeskraft (wird er plötzlich durch schmerzhafte Krankheit an das Lager gefesselt); לב = כֹּל. O.

dung der Engel bei Gott für die Erhörung des Gebetes der Menschen. עָלָיו] zur Verwendung für ihn; עַל vom Schutze, das Suff. bezieht sich auf den Leidenden. *Einer von den Tausenden* (vgl. Dan. 7, 10. Matth. 26, 53. Offenb. 5, 11.), *die dem Menschen verkünden sollen, was seines Weges.* Diese Worte sind Appos. zu מַלְאָךְ, die Bestimmung der Engel aussprechend, welche hier darein gesetzt wird, dass sie des Menschen Wandel beobachten (vgl. 1, 8. 2, 3.), und ihn auf die rechte Bahn zurückweisen sollen, wenn er davon abgewichen ist; ישרו steht wie Spr. 14, 2.: *seine*, d. h. die ihm von Gott vorgeschriebene, *gerade Bahn.* — V. 24. Nachsatz mit dem Vav der Folge: *dann begnadigt er* (Gott) *und spricht* (die Fürbitte erhörend, zu dem Engel): *lös' ihn vom Grabe,* eig.: *vom Herabfahren zur Grube,* befrei' ihn aus der Hand der מְמִתִים. פדעהו] Da hier nach V. 28. der Sinn des Verbi פדה erfordert wird, ein gleichbedeutendes Verbum פדע aber unbekannt ist, auch פדעהו nicht durch lautliche Umwandlung aus פְּדֵהוּ (oder statt dessen פְּדָיֵהוּ) entstehen kann, so ist entw. mit einigen MSS. פְּרָעֵהוּ zu lesen, obgleich diese Variante natürlich nur den Werth einer Conjectur hat, oder auch das ע ist gänzlich zu tilgen und פְּדֵהוּ zu lesen. Wahrscheinlich hat durch Unachtsamkeit des Schreibers eine Vermischung der sinnverwandten Verba פדה und פרע stattgefunden. *Ich habe Sühnung* (eig. ein Lösegeld) *gefunden,* näml. in dem Schuldbekenntnisse des Leidenden; ich bin versöhnt, so dass ich beschlossen habe, ihn um seiner Schuld willen nicht länger leiden zu lassen. Der Auftrag, welchen der מַלְאָךְ מֵלִיץ erhält, den Leidenden zu erlösen, sowie die V. 23 ausgesprochene Bestimmung der מַלְאָכִים, schliessen jede Beziehung auf einen Menschen, z. B. einen Freund des Kranken, der wie ein vom Himmel gesendeter Bote zu ihm komme, aus, und widerlegen die Vermuthung vieler Ausll. (*Schult., Eichh., Rosenm.* u. A.), dass Elihu unter demselben sich selbst verstanden wissen wolle. — V. 25—28. Die Schilderung des wiederbegnadigten Leidenden. V. 25. Ueber das Chateph unter ט in רטפש s. *Ew.* §. 90 b. לֹעַר auch 36, 14., wofür sonst נְעוּרִים 13, 26. 31, 18. Das מִן in מנער comparativ. Zum Ausdrucke vgl. 2 Kön. 5, 14. — V. 26. וירא פניו בתרועה] entw.: *und er* (Gott) *lässt ihn* (den Menschen, der Accus. liegt in dem vorhergehenden וַיִּרְצֵהוּ) *sein Antlitz schauen* (וירא als Hiph.) *in Jubel,* oder: *und er* (der Mensch) *schaut* (וירא als Kal) *sein Antlitz in Jubel.* Sicher bezieht sich das Suff. in פניו auf *Gott*, daher nicht zu erklären: *und er lässt sein* (des Menschen) *Antlitz Jubel schauen. Das Antlitz Gottes schauen* bedeutet: sich der Gnade Gottes erfreuen, vgl. zu 34, 29. תרועה ist der Jubel über die empfangene Rettung, der sich im Dankgebete ausspricht V. 27 f.; בּ bezeichnet hier nicht wie V. 28. das Obj. des Schauens; Niemand schaut seinen eigenen Jubel. צדקתו] *seine Gerechtigkeit,* die er um seiner Leiden willen verloren hatte, also die Anerkennung seiner Schuldlosigkeit. — V. 27. ישר] das verkürzte Imperf. (s. zu 13, 27.) von שׁוּר, hier als Nebenform von שִׁיר, welche im Pilel auch 36, 24. vorkommt. על] wie 22, 2., *er singt*

an die Menschen gerichtet, d. i. öffentlich, vor allem Volke = בְּקָהָל רָב Ps. 22, 26. וישר] als Neutr.: *das Gerade*. ולא־שוה לי] impers.: *und es ward mir nicht Gleiches*, nicht nach Verdienen *vergolten;* das Unverdiente, die Ausgleichung Aufhebende, besteht in der Begnadigung und Rettung. — V. 28. Ueber בְּ in באור vgl. zu V. 26. Das K'tib חיתי und נפשי ist die allein richtige Lesart (welche schon LXX, *Theodot.*, *Syr.* ausdrücken), da Elihu's Person, welcher nach dem K'ri חיתו und נפשו schon diese Worte wieder angehören würden, erst V. 29. wieder in die Rede eintritt. — V. 29. Gott lässt es nicht bei Einem Versuche bewenden, durch Mittel, wie die genannten, warnende Traumbilder oder schreckhafte Leiden, auf die Besserung des Menschen einzuwirken, sondern, wenn Ein Versuch nicht gnügt, stellt er einen zweiten, dritten an. שלוש] hier *dreimal*, vgl. 40, 5. Die Auslassung des וְ zwischen פַּעֲמַיִם und שָׁלוֹשׁ *zweimal. dreimal* gab Veranlassung zu der Lesert פַּעֲמִים שָׁלוֹשׁ *dreimal*, welche fast alle Verss. ausdrücken. — V. 30. לאור] Inf. Niph. von אור, zusammengezogen aus לְהֵאוֹר, vgl. 2 Mos. 34, 24. Jes. 1, 12.*). הֵאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים *beleuchtet, bestrahlt werden mit dem Lichte des Lebens* = הִתְהַלֵּךְ בְּאוֹר הַחַיִּים Ps. 56, 14.; *das Licht des Lebens* ist Gegensatz zum Dunkel des Todtenreiches, hier zu שַׁחַת. — V. 32. 33. sollen die Aufforderung des 31. V., wornach Hiob denken konnte, Elihu wolle ihm jede Antwort wehren, wieder mildern. V. 32. חפצתי צדקך] *ich wünsche deine Rechtfertigung*, es soll mir lieb sein, wenn du dich rechtfertigen wirst; צַדֵּק, wie 32, 2.; das Suff. geht auf das Subj.; das Obj. נַפְשְׁךָ (vgl. a. a. O.) fehlt. — V. 33. אם־אין] ergänze מִלִּין. אתה] mit dem folgenden שמע zu verbinden.

Der Zweck dieser ersten Rede Elihu's ist ein doppelter: ein didaktischer und paränetischer; jener, der Hauptzweck, geht dahin, zu zeigen, dass die Leiden oft ein Zuchtmittel seien in der Hand Gottes, durch welches der Mensch zur Erkenntniss seiner Schuld geführt und von dem Verderben der Sünde gerettet werden solle, damit Hiob auch seine Leiden von diesem Standpuncte aus betrachten und zu seinem Heile benutzen lerne. Dabei will Elihu durch die umständliche Schilderung des begnadigten Leidenden dem Hiob zu verstehen geben, es sei auch für ihn, für welchen Alles verloren scheine, noch Begnadigung und Rettung zu hoffen, auch ihm könne Gott noch immer einen Engel des Lebens senden; dieses der paränetische Zweck.

Cap. XXXIV.

Gedankengang: Da Hiob nichts erwiedert, fährt Elihu in seiner Prüfung der Reden Hiobs weiter fort, alle Weise auffordernd, ihn

*) In beiden Stellen ist jedoch die Punctation als Niph. nur aus dogmatischen Gründen statt des beabsichtigten Kal eingeführt. O.

mit Aufmerksamkeit anzuhören V. 1—4. Er greift jetzt die Behauptung Hiobs an, dass Gott ungerecht regiere; eine Behauptung, die er eine gemeine Lästerung nennt V. 5—9. Nein, spricht er, Gott ist nicht ungerecht, er vergilt vielmehr einem Jeglichen nach seinem Thun V. 10—12. Er müsste nicht in seinem Eigenthume herrschen, wie er wirklich herrscht V. 13., er könnte nicht, so von sich selbst absehend, nur auf die Erhaltung alles Lebens in der Welt bedacht sein, wenn er ungerecht wäre! V. 14. 15. Hat Hiob nicht allen Verstand verloren, so muss er diess selbst einsehen V. 16. Vollends, wie kann man denken, dass das Weltregiment in die Hände Eines gelegt sei, der das Recht hasst? V. 17., und wie Gott der Ungerechtigkeit beschuldigen, wenn man sieht, wie er Keines Partei nimmt, und an Königen und Fürsten den Frevel eben so streng bestraft, wie an den Geringsten? V. 18—32. Hiob freilich ist mit solcher Vergeltung, wie sie Gott übt, nicht zufrieden; nun, er gebe doch eine bessere an und rede! V. 33. Gewiss aber werden alle Verständigen dem Elihu Recht geben, und hingegen sagen, Hiob rede thöricht! V. 34. 35. Möge nur Hiob, da er durch seine frevelnden Reden seine Schuld noch mehrt, noch länger geprüft werden, *so* lange, bis er zur Erkenntniss seines Unrechtes gelangt ist V. 36. 37.

V. 1—4. Eingang. Der Aufruf V. 2. ist an *alle Weise* gerichtet, sie sollen *alle* kommen, um den eitelen Redner zu hören und seine Weisheit zu bewundern! — V. 3. ist wörtlich, aber hierher ziemlich unpassend, aus 12, 11. genommen. כי begründet den vorhergehenden Aufruf: *merkt auf mich, denn das Ohr* (das meinige nämlich = *ich*, vgl. Anm. z. a. O.) *wird Reden prüfen* (näml. die Reden Hiobs, in deren weiterer Prüfung Elihu fortfahren will), *so wie der Gaumen die Speise prüft.* יטעם לאכל] eig. *er prüft zum Zwecke des Essens*, d. i. wenn er essen will. — V. 4. Elihu giebt sich den Schein, als wolle er vereint mit den herbei gerufenen Weisen seine Prüfung anstellen. בָּחַר ist hier, wo בָּחַן vorherging und יָדַע im Parallelismus folgt, in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen: *wählen, ausscheiden.* — V. 5. 6. Feststellung des neuen Streitpunctes: Hiob hat Gott der Ungerechtigkeit angeklagt. Zu V. 5. vgl. 13, 18. 27, 2. u. a. — V. 6. *Bei meinem Rechte soll ich lügen,* d. h. entweder: obgleich ich Recht *habe*, soll ich doch, wenn ich dasselbe *behaupte*, ein Lügner sein, etwas ansprechend, was mir nach Gottes Urtheil gar nicht zukomme; oder: obgleich ich Recht habe, soll ich lügen, d. h. sagen, ich habe Unrecht, mich schuldig bekennen. עַל, wie 10, 7. 16, 17. Zu אנוש חצי vgl. מַכָּתִי אֲנוּשָׁה Jer. 15, 18., אָנוּשׁ also Partic. von אָנַשׁ, nicht Imperf. von נוּשׁ; das Suff. in חצי ist pass. zu fassen wie 23, 2. 14.: *der auf mich abgeschossene, in mir steckende Pfeil Gottes*, vgl. 6, 4. בלי פשע] *ohne* (dass) *Schuld* (vorhanden ist), da ich doch unschuldig bin; בלי, wie 8, 11. — V. 7—9. Elihu's vorläufiges Urtheil über solche Aeusserungen Hiobs. V. 7. ישתה] Relativsatz. לעג Hohn, höhnende, gotteslästerliche Reden; zum Ausdrucke שָׁתָה לַעַג כַּמָּיִם vgl. 15, 16.,

woher er an unserer Stelle entlehnt ist. — V. 8. schliesst sich an ישתה des 7. V. an. אֹרַח לְחֶבְרָה עִם — בָּחַר דֶּרֶךְ פ' 29, 25. ללכת] von וארח abhängig, parallel mit לחברה: er wandelt *in Gemeinschaft* — und *im Umgange*. Die Gemeinschaft Hiobs mit den Frevlern ist auf seine *Reden* zu beziehen. Wo ist einer, fragt Elihu, der in seinen Reden so mit den Frevlern gemeine Sache macht, wie Hiob? — V. 9. So, wie es ihm hier untergelegt wird, hat sich Hiob nie ausgesprochen; die Worte erinnern mehr an des Eliphas Frage 22, 2.; aber Aeusserungen Hiobs wie 9, 22. 2. Gl., sowie seine öfteren Behauptungen, dass es gerade den Frevlern am Besten gehe, konnten allerdings zu dem Schlusse berechtigen, er achte den Gewinn der Frömmigkeit so viel als gar nichts. סָכַן hier intrans. *proficere*. רָצָה עִם, wie Ps. 50, 18., *sich mit einem befreunden*. — Elihu geht nun näher in die Sache ein, und stellt zuerst den contradictorischen Gegensatz auf, *dass Gott nicht ungerecht sei* V. 10—12., wofür er den Beweis führt V. 13—15. — V. 10. אנשי לבב sind die חֲכָמִים וְיֹדְעִים des 2. V. לבב] wie 12, 3. ושדי] = וּלְשַׁדַּי, vgl. 33, 19. — V. 11. כי schliesst sich an die in חלילה liegende Negation an: *bewahre, dass Gott Unrecht thue! vielmehr vergilt er* u. s. w. — V. 12. הִרְשִׁיעַ hier: *handeln* wie ein רָשָׁע, also *ungerecht;* sonst bedeutet der Ausdruck *verdammen*, vgl. V. 17. 29. 32, 3. — V. 13. Beweis: Gott kann nicht ungerecht sein, weil die Welt nicht ein ihm anvertrautes Gut ist. Es liegt die Idee zum Grunde, dass anvertrautes Gut zur Ungerechtigkeit verleite, in Verwaltung des eigenen Gutes dagegen Niemand ungerecht verfahren werde, da diess ja sein eigener Schaden wäre. עליו] auf אֵל und שַׁדַּי des 12. V. zu beziehen. פָּקַד mit dem Accus. der Sache und עַל der Person hat ausser der hier von selbst wegfallenden Bedeutung 2 Mos. 20, 5. nur noch die eine: *einem etwas auftragen, anvertrauen*, die auch auf 36, 23. ihre Anwendung findet. Die Erklärung *Ew.'s* dagegen: *wer untersucht gegen ihn* (den Menschen, näml. um ihn, wo nöthig, zu strafen) *die Erde?* ist gegen den Sprachgebrauch. ארצה] dem Elihu eigenthümliche dichterische Form mit sogen. ה paragog., ebenso 37, 12.; s. zu 5, 16. שָׂם, da שִׂים von der *Gründung* der Erde sonst nicht vorkommt, wird am passendsten mit עליו im 1. Gl. verbunden, so dass zu übersetzen: *und wer legte auf ihn die ganze Welt?* d. i. übertrug ihm ihre Regierung? vgl. שִׂים mit d. Accus. der Sache und עַל der Person 2 Mos. 5, 8. 14. — V. 14. 15. Ein anderer Beweis: Gott kann nicht ungerecht sein, weil er nicht selbstsüchtig ist; wobei die Idee zum Grunde liegt, dass man aus Selbstsucht, aus Eigennutz gegen Andere ungerecht sei. Wie frei aber Gott von aller Selbstsucht sei, das zeigt die Erhaltung seiner Geschöpfe; dächte er nur an sich selbst, so würde die Welt bald ein ödes Bild des Todes darstellen. V. 14. ist Vordersatz, so dass beide Verba an אם sich anschliessen, der Nachsatz folgt erst V. 15. Vgl. die LXX zu d. St. אליו bezieht sich in beiden Gliedern auf Gott. אם־ישים] als Conjunctiv: *wenn er auf sich wollte Acht haben* (שִׂים לֵב אֶל 2, 3. vgl. mit 24, 12.),

d. h. nur sich bedenken, *dagegen seinen Hauch und Odem* (welchen er ausgehen lässt, um die Geschöpfe zu beleben Ps. 104, 30. Pred. 12, 7.) *an sich zurückziehen* (אָסַף sammeln, einziehen, wie Ps. 104, 29.), *und mit der ferneren Mittheilung desselben inne halten wollte, so* u. s. w. Bei der Erklärung *Rosenm.'s, de Wette's* u. A., welche das 2. Gl. als Nachsatz fassen: *gäb' er auf ihn* (den Menschen) *streng Acht: seinen Geist, seinen Lebenshauch riss' er an sich,* d. h. wenn Gott es mit dem Menschen streng nehmen wollte, so müsste er schnell seinem Leben ein Ende machen, so dass bald Alles dahinsterben würde —, ist man genöthigt, אליו in jedem Gl. auf eine andere Person zu beziehen. — V. 16. So einleuchtend, sagt Elihu, sei diess, dass, wenn den Hiob nicht aller Verstand verlassen habe, er diesem Beweise Gehör geben *müsse,* und desto aufmerksamer ihm auch weiter zuhören werde. בינה] mit dem Tone auf der ersten Sylbe, soll ohne Zweifel Nomen sein, und zwar nach der in der Accentuation enthaltenen Ueberlieferung von derselben Art wie אַרְצָה V. 13., לַיְלָה u. s. w., vgl. *Ew.* §. 173 h. Wesshalb nicht die gewöhnliche Femininform בִּינָה zugelassen ist, bleibt dunkel. — V. 17—20. Ein neuer Grund gegen Hiobs Satz, und zwar der, auf welchen Elihu das meiste Gewicht legt, daher er ihn am ausführlichsten entwickelt: es ist undenkbar, dass die ganze Welt einem Ungerechten unterthan sein solle; und wenn man vollends beachtet, wie Gott die Mächtigsten nicht anders als die Geringsten behandelt und mit welch' wunderbarer Schnelligkeit er oft zur Vernichtung frevelhafter Machthaber einschreitet, so muss Hiobs Behauptung als völlig grundlos erscheinen. V. 17. *Kann auch, wer das Recht hasst, herrschen? und den Gerechten, den Mächtigen, darfst du verdammen?* So, in der Bedeutung *herrschen,* fassen fast alle älteren, jüd. und christl. Ausll., unter den Neueren *Schär., Rosenm., de Wette, Ges.* u. A. das Verb. חָבַשׁ; es lässt sich dafür anführen 1) der natürliche Zusammenhang zwischen der Bedeutung *regieren, herrschen,* und der Grundbedeutung des Wortes *binden;* 2) die Analogie des synonymen עָצַר, welches 1 Sam. 9, 17. ebenfalls in der Bedeutung *herrschen* vorkommt; 3) die LXX zu Jes. 3, 7., wo sie חֹבֵשׁ durch ἀρχηγός geben. Dag. *Schult., Schnurr., Eichh., Umbr., Win.* erklären: *wird, wer das Recht hasst, den Zorn bändigen?* (האף also: *num iram?* nicht: *num etiam?*), so dass Elihu als Beweis, dass Gott nicht ungerecht sei, das anführen würde, dass er ja nicht einmal da strafe, wo er zu strafen alles Recht habe, näml. bei solchem frevelhaften Gerede, wie dasjenige Hiobs. Aber abgesehen davon, dass die Verbindung חָבַשׁ אַף sonst auch nicht vorkommt, spricht gegen diese Erklärung 1) die Wortstellung, näml. die Trennung des zusammengehörenden אַף יַחֲבוֹשׁ; 2) die Parallelstelle 40, 8. 9., wo zwei einander folgende Fragen ebenso wie hier, die eine durch הַאַף, die andere durch וְאִם, eingeleitet sind; 3) die alten Verss., welche alle אַף als Conj. nehmen. — V. 18. Den darfst du ungerecht nennen, *der da spricht zu einem Könige: Nichtswürdiger* u. s. w. Der Sinn ergiebt sich aus V. 19.

Es ist mit *Schnurr.* הַאֹמֵר zu lesen, wie auch LXX, *Vulg.* gelesen haben und in einem der ältesten MSS. bei *de Rossi* geschrieben steht. Die gew. Lesart, wornach zu übersetzen: *darf man sprechen zu einem Könige: Nichtswürdiger?* u. s. w., d. h. da man schon einen irdischen König nicht so lästern darf, so viel weniger Gott —, müsste wenigstens הֶאָמֹר punctirt werden anstatt הַאָמֹר, da nur der Inf. absol. so gesetzt sein kann, vgl. zu 40, 2.*). — V. 19. Zu נִכַּר Piel vgl. 21, 29. שׁוֹעַ] nur bei Elihu = עָשִׁיר 27, 19. לִפְנֵי־דָל] eig. *vor dem Geringen*, der Zeit nach, den Reichen früher als den Geringen, d. i. jenen mehr als diesen, wofür gew. מִן gesagt wird. — V. 20. Der Gedanke, dass Gott auch an Königen und Fürsten den Frevel strafe, wird nun weitläufig ausgeführt bis V. 32., und zwar unverkennbar mit polemischer Beziehung auf Hiobs Rede Cap. XXIV. V. 20. Schnell straft sie Gott sammt ihren Völkern. Subj. zu ימתו sind die Mächtigen des 18. u. 19. V. חצות לַיְלָה] eig.: *um Mitternacht*, d. i. unversehens; vgl. V. 25. יגעשו עָם] *Völker werden erschüttert;* gemeint sind ihre, der Mächtigen, Völker; solche נְדִיבִים רְשָׁעִים sind nämlich auch das Unglück ihrer Völker, vgl. V. 30. *Ew.: sie* (die Mächtigen) *wanken zu Haufen;* vgl. aber V. 29., wo der Gedanke, dass ein ruchloser Machthaber auch seinem Volke Verderben bereite, wiederkehrt und dem עָם an unserer Stelle גּוֹי entspricht. ויסירו] ohne bestimmtes Subj.: *man entfernt ihn* = er wird entfernt. לא ביד] *nicht durch eine Hand,* näml. des Menschen, ohne menschliches Zuthun, durch die unsichtbar wirkende Macht Gottes, vgl. Zach. 4, 6. Dan. 2, 34. — V. 21—24. Grund, warum Gott dem Frevel der Mächtigen ein so schnelles Ende machen kann: weil er der Allsehende ist, also jede That sieht in dem Augenblicke, wo sie begangen wird, und darum nicht erst einer langen Untersuchung bedarf, ob einer auch wirklich schuldig sei. — V. 23. שִׂים עַל = שִׂים בְּ 23, 6. Vgl. zu 24, 12. עוד] eig. *wiederholt*, s. v. a. andauernd, lange Zeit, 1 Mos. 46, 29. Subj. zum Inf. לַהֲלֹךְ ist איש: *dass derselbige,* der Mensch, *gehe vor Gott in's Gericht;* לְ giebt den Zweck des שִׂים עַל an. Sinn: Gott hat nicht nöthig, einen Menschen lange zu beobachten, um ihn strafwürdig zu finden. — V. 24. לא־חקר] näml. ihrer Missethat. Ueber תחתם s. zu V. 26. — V. 25. *Darum*, näml. weil es für ihn, um die Mächtigen zu strafen, keines שִׂים עַל אִישׁ, keines חֵקֶר bedarf, *kennt er ihre Thaten,* darum eben ist er der Allsehende. לָכֵן leitet auch hier die Folge ein; es wird aber dasjenige als Folge dargestellt, was eigentlich der Grund ist, so dass als Grund zu denken, was eigentlich die Folge, nach einer auch bei uns im gemeinen Sprachgebrauche vorkommenden Verwechselung dieses logischen Verhältnisses. Der Gedanke ist also eigentlich der: Gott braucht nicht zu

*) Die Texteslesart soll wahrscheinlich im Anschlusse an V. 18. als vorwurfsvolle Frage verstanden werden: *einem Könige sagen: Nichtswürdiger!?* (darf man sich das herausnehmen?) In diesem Sinne ist der sog. Inf. constr. durchaus nicht am unrechten Orte. O.

achten — nicht zu untersuchen —, weil er ihre Thaten augenblicklich durchschaut. So kann man nach derselben Umkehrung der Begriffe sagen: Gott vermag Alles, darum ist er aber auch der Allmächtige, statt: weil er der Allmächtige ist, so vermag er Alles. Vgl. (*Hitzig*) Jen. Lit.-Ztg. 1830. No. 229. S. 392. Ebenso steht לָכֵן auch Jes. 26, 14., und auf dieselbe Weise ist כִּי עַל כֵּן 1 Mos. 18, 5. Richt. 6, 22. zu erklären. Nach *Ges.*, *Umbr.* (vgl. auch *Studer* Comm. zum B. d. Richter. Bern, Chur u. Leipz. 1835. S. 182 f.) soll לָכֵן für אֲשֶׁר לָכֵן gesetzt sein, und den *wirklichen Grund* angeben: *dieweil er ihre Thaten kennt*, wie auch *de Wette* übersetzt. מַעְבָּד nur bei Elihu = פֹּעַל. והפך לילה] am wahrscheinlichsten nach V. 20.: *und kehrt sie um des Nachts*, d. i. stürzt sie plötzlich; Rückkehr zu V. 20. הָפַךְ vom Sturze der Frevler auch Spr. 12, 7. Andere: *er wandelt die Nacht* (in welche sie ihre Thaten gehüllt haben), d. i. bringt ihre Thaten an den Tag. Ueber דָּכָא vgl. zu 5, 4. — V. 26. Ausführung des וְיִדַּכָּאוּ. Sinn: und zwar öffentlich, nicht anders, als gemeine Verbrecher, werden sie abgestraft. תחת־רשעים] *an der Stelle der Uebelthäter*, d. h. da, wo diese abgestraft zu werden pflegen, so dass das folgende במקום ראים, d. i. *öffentlich, vor aller Welt*, damit parallel ist. תחת ist Subst. und Accus. des Ortes, wie V. 24. 36, 16. 40, 12. Jos. 5, 8. Diese Erklärung ist schon in dem *quasi impios* der *Vulg.* angedeutet. *Umbr.*, *de Wette*, *Ges.*, *Win.* u. A.: *für ihre Frevel;* aber רשעים kommt überall in *persönlicher* Bedeutung als Plur. von רָשָׁע, nirgends als Plur. von רֶשַׁע vor. Ueber סָפַק s. zu V. 37. — V. 27. 28. Und wie hart auch die Strafe scheinen mag, sie ist nicht ungerecht; denn wie absichtlich legten es Jene darauf an, dass endlich der Klageruf der von ihnen Gedrückten, Verfolgten zu Gott hinauf dringe, und er genöthigt werde, einzuschreiten. Wörtl.: *denn darum wichen sie ab von ihm, und beachteten nicht alle seine Wege*, V. 28. *um vor ihn zu bringen das Geschrei der Armen, dass er der Leidenden Schreien erhöre.* אשר־על־כן] = כי־על־כן *denn darum;* עַל־כֵּן geht auf das Folgende, wie 20, 2., und wird in להביא V. 28. wieder aufgenommen: *darum, um gelangen zu machen.* עליו] *zu ihm hinauf.* ישמע schliesst sich an להביא an: *damit sie bringen und er erhöre;* die Constr. ist wie 33, 17. — V. 29. 30. Wenn nun Gott auf solchen Nothruf der Leidenden einschreitet, Ruhe schafft, zürnend Fürsten und Völker stürzt, dass jene nicht mehr herrschen, und diese nicht mehr von schlechten Führern irre geleitet werden, wer will ihn desswegen verdammen, der Ungerechtigkeit beschuldigen? oder, wer seinen Zorn in Gnade umwandeln? In V. 29. geht והוא auf Gott. הִשְׁקִיט *Ruhe schaffen*, näml. gegen die Gewaltthaten der Mächtigen; שָׁקַט Ruhe haben, z. B. vor dem Feinde Jes. 14, 7. Richt. 5, 31. Da das Hiph. auch intrans. steht, Jes. 7, 4. 57, 20., so könnte man auch mit *Seb. Schmid*, *Ew.* erklären: *er hält Ruhe*, d. h. nach *Schmid*: *quiescit providentia sua ab illis impiis potentibus deus, ita ut non amplius curet et respiciat eos;* wie denn שָׁקַט in Kal von Gott gesagt wird, der einem

Menschen oder einem Lande, Volke seine sorgende Thätigkeit entzogen hat, wovon die Folge, dass das sich selbst Ueberlassene seinem Untergange entgegengeht Ps. 83, 2. Ez. 16, 42.*). ומי ישורנו] *und wer will ihn* (wenn er sein Antlitz verhüllt) *schauen?* d. i. wer will den Zürnenden gnädig stimmen, ihm gleichsam Gnade abzwingen? Der Ausdruck *Gott schauen* ist hier in uneigentlichem Sinne gebraucht (anders als 19, 27.). Der Mensch schaut Gott, wenn dieser ihm sein Antlitz zuwendet, was er aber nur dann thut, wenn er dem Menschen gnädig ist, daher *Gott schauen* s. v. a. sich der Gnade Gottes erfreuen Ps. 11, 7. Der Gegensatz ist, wenn *Gott sein Antlitz einen Menschen nicht schauen lässt, es vor ihm verbirgt*, welches s. v. a.: ihm zürnt 13, 24. Ps. 13, 2. 10, 1. Diese bildlichen Ausdrücke sind entlehnt von den irdischen Grossen, vor denen erscheinen oder nicht erscheinen zu dürfen, Zeichen der Gnade oder Ungnade ist, vgl. 2 Sam. 14, 24. 28. 32. Die letzten Worte: ועל־גוי וגו', *so gegen Volk, als gegen Mann zumal*, sind mit ויסתר פנים zu verbinden, und von diesen dem Parallelismus des 1. u. 2. Gl. zu Liebe getrennt; על *gegen*, von der feindlichen Gesinnung; אדם collect.; gemeint sind dieselben, welche V. 30. bestimmter אָדָם חָנֵף heissen, also die Fürsten; יחד, *gleichmässig gegen Volk und Fürst.* — V. 30. מִן vor dem Inf. מְלֹךְ, *dass nicht*, sich anschliessend an ישקט ויסתר des 29. V.; vor einem Nomen, wie sofort vor מקשי עם, steht es wie מֵאֵין, den Begriff des *Seins* mit einschliessend, vgl. Jer. 2, 25. mit Jes. 5, 9. *Ew.* §. 327 b.**). Dieselben mit אדם חנף sind die מקשי עם, die gottlosen Fürsten, *mit* denen die bethörten Völker büssen müssen, werden ihres Volkes *Fallstricke* genannt. Falsche, von MSS. nicht unterstützte Lesart der alten Verss. מַמְלִיךְ statt מִמְּלֹךְ, von der sich auch einige neuere Ausll. (*Schnurr., Eichh.*) haben täuschen lassen. — V. 31. 32. Solcher Untergang des אָדָם חָנֵף ist völlig gerecht, *denn hat er etwa zu Gott gesprochen: „ich trage und werde nicht abwerfen;* V. 32. *was ich nicht sehe, das lehre du mich! wenn ich unrecht gethan, will ich's nicht wieder thun?"* d. h. haben die gottlosen Fürsten jemals in Demuth sich Gott unterworfen, Reue gezeigt, und Willen, sich zu bessern? Niemals! vielmehr das gerade Gegentheil; gegen Gott haben sie stets getrotzt, in ihren Sünden sind sie verharret. Zu האמר V. 31. ist Subj. der אָדָם חָנֵף des vorhergehenden Verses; ה ist Fragpartikel wie in הֶאָמוּר Mich. 2, 7. Das gemeinsame,

*) In Stellen, wie die hier angeführten, wird das Ruhen Gottes (vielmehr das *sich ruhig Verhalten*) immer auf Gottes Unthätigkeit bei feindlichem Angriffe zu beziehen sein, deren Folge dann das Unglück des Volkes ist. O.

**) Wenn man die Präposition in ממקשי durch מֵאֵין erläutert, so ist zu übersetzen: *dass es keine Fallstricke gebe für das Volk.* Dann ist aber die angeführte Stelle Jer. 2, 25. nicht gleichartig, in welcher מאין nicht Statt haben könnte. Uebersetzt man dagegen: *dass sie* (die durch אדם ח' bezeichneten Menschen) *nicht Fallstricke seien für das V.*, so ist allerdings Analogie mit jener Stelle vorhanden, dann aber auch hier die Zusammenstellung mit מאין unstatthaft. O.

zu נשאתי und אחבל zu ergänzende Obj. ist על *das Joch*, vgl. Klagl. 3, 27.: נָשָׂא עֹל, und Jes. 10, 27.: חֻבַּל עֹל. Gemeint ist unter dem *Joche* früheres Unglück, welches Gott über jene Fürsten verhängte, um sie zu bessern. חֻבַּל ist das 17, 1. in Pual vorkommende Verb., verschieden von חָבַל 22, 6. 24, 3. 9. Man übersehe nicht, dass נָשָׂא der Gegenwart, חָבַל hingegen der Zukunft angehört, daher die Erklärung von *Umbr.*, *Ew.* u. A.: *ich büsse und habe nichts verschuldet* (wobei zu נאשתי ergänzt wird עָוֹן) unrichtig, weil es heissen müsste: וְלֹא חָבַלְתִּי, vgl. פעלתי V. 32. — V. 32. ist בלעדי der Stat. constr. vor dem Relativsatze ohne אֲשֶׁר, und die Verbindung diese: *lehre du mich das, was ausser demjenigen ist, was ich sehe,* d. h. belehre mich über die Sünden, die ich unbewusst begangen habe, über die נִסְתָּרוֹת Ps. 19, 13., die עֲלֻמִים Ps. 90, 8. עָוֶל nur bei Elihu, sonst עַוְלָה 6, 29. 30. 11, 14. 13, 7. — V. 33. Soll nun Gott eine andere Vergeltung üben, als die hier geschilderte? Mit dieser Frage an Hiob leitet Elihu den Schluss seiner Rede ein. Wörtl.: *soll nach deinem Sinne* (עם, wie 27, 11. 9, 35.) *er es vergelten* (näml. das, was die Menschen thun — das Suff. ־נָּה wie 33, 14. —)? Sprich es aus, wie er Vergeltung üben solle! *denn du hast verschmäht* (die Art, wie Gott sie wirklich übt), *denn du musst wählen, und nicht ich*, d. h. denn nicht mir kommt es zu, eine andere, bessere Art der Vergeltung vorzuschlagen, sondern dir, welcher Gott der Ungerechtigkeit beschuldigt. *Ew.*, die beiden כי in dem Sinne von *dass* fassend, erklärt: *soll Gott nach deinem Sinne vergelten, dass du verwirfst, dass du wählest und nicht ich?* d. h. dass du zu verwerfen und zu wählen habest, und nicht er; und ist der Meinung, dass Elihu, von der göttlichen Begeisterung ergriffen, hier *ich* setze anstatt *Gott*. — V. 34. Die אנשי לבב und גבר חכם sind die V. 2. u. 10. Angeredeten. — V. 35. הַשְׂכִּיל] ebenso Jer. 3, 15., sonst הַשְׂכֵּל Spr. 1, 3. u. ö., ein Inf. absol. Hiph., der die Bedeutung eines gewöhnlichen Abstr. angenommen hat. Doch war urspr. wohl die Aussprache הַשְׂכִּיל beabsichtigt. — V. 36. Schlusswunsch Elihu's. אבי] nach *Vulg.*, *Saad.*, *Luth.*, *Zür. Uebers.*, *Aben Esra*: *mein Vater!* als Anrufung Gottes, welchen Elihu mehrmals *seinen Schöpfer* nennt, und auf den er sich als den Zeugen seiner Reden bezieht 32, 22. 36, 3., vgl. auch Jer. 3, 19. Ps. 89, 27.; so dass mit Rücksicht auf diese Stellen diese jedenfalls am nächsten liegende Erklärung wohl zulässig ist. Gott heisst im A. T. *Vater* der Menschen als ihr Schöpfer 5 Mos. 32, 6. Mal. 2, 10. Jes. 63, 16. 64, 7. *Umbr.* findet diese Anrede allzu pathetisch; allerdings, aber dieser Vorwurf spricht gerade für die gegebene Erklärung, denn wie pathetisch giebt sich nicht der ganze Elihu, vgl. bes. sein Auftreten 32, 6—33, 7. Andere (*Targ.*, *Kimchi*, *Castell.*, *Umbr.*, *Eichh.*, *de Wette*, *Ges.*): *mein Wunsch* (*ist*), von אֲבֶה, Nom. verb. von אָבָה *wollen*; aber *Ges.* selbst bemerkt über diese Erklärung: „*quamquam huius formae* (אֲבֶה Wunsch) *nullum aliud vestigium exstat.*“ Als Partikel fassten das Wort LXX, (*Hieron.*?) *Pesch.*, daher Neuere (*Doed.*, *Schär.*, *Ew.*)

es mit אֲבוֹי Spr. 23, 29. identificiren und für eine Interj. halten: *o würde doch Hiob geprüft! Ew.* יִבָּחֵן עַד־נֶצַח] optat.: *er möge geprüft werden fort und fort*, d. h. es möge die von Gott über ihn verhängte Prüfung so lange andauern, bis er das Unrecht seiner Reden einsieht! בָּחַן, wie 7, 18. עַד־נֶצַח] wie 23, 7. תְּשֻׁבֹת בְּאַנְשֵׁי־אָוֶן] *Erwiederungen* (auf die Reden der Drei), *die unter schlechten Menschen zu Hause sind*, wie man sie unter dergleichen zu hören gewohnt ist. בְּ, wie 36, 14.*). — V. 37. Begründung dieses Wunsches: *weil Hiob zu seiner Schuld* (für welche er leidet) *noch Sünde hinzufügt*, näml. in seinen Reden gegen Gott. יִסְפּוֹק] סָפַק hier (anders als V. 26., wo es *züchtigen*) s. v. a. שָׂפַק כַּפַּיִם 27, 23. יֶרֶב] Imperf. apoc. Hiph. (vgl. 33, 27.) von רָבָה. לָאֵל kann mit beiden vorhergehenden Verbis verbunden werden.

Cap. XXXV.

Gedankengang: In seiner dritten Rede widerlegt Elihu eine (schon 34, 9. gelegentlich) aus Hiobs Reden gezogene Folgerung V. 2. 3., dass der Mensch mit der Sünde nicht schlimmer daran sei als ohne Sünde, also von der Frömmigkeit keinen Gewinn habe. Gott, sagt er, ist so unendlich über den Menschen erhaben, dass er weder von dessen Tugend, noch von seiner Sünde berührt wird, folglich, wie von der letzteren keinen Schaden, so auch von der ersteren keinen Gewinn haben kann; der einen wie der anderen Lohn muss daher nothwendig dem Menschen zufallen V. 4—8. Zwar werden freilich Klagen über Ungerechtigkeit und Gewalt nicht immer erhört: hieran aber sind die Klagenden selbst Schuld, insofern ihren Klagen nicht die wahre vertrauensvolle Gesinnung gegen Gott, sondern eine unfromme Selbstsucht zum Grunde liegt V. 9—13. Dieses Schicksal musste natürlich auch Hiobs Klagen treffen; keineswegs übersicht Gott seine Sache, Hiob mag nur ruhig zuwarten V. 14. Statt dessen aber häuft er, von seiner Voraussetzung ausgehend, unnütze Reden V. 15. 16.

V. 2. זֹאת bezieht sich auf V. 3., *das, dass du sagst*. Das 2. Gl. ist nach Form und Inhalt parallel mit dem 1., also auch fragend: *sprichst du* (näml. בִּלְבָבְךָ, d. h. *denkst du*): *meine Gerechtigkeit vor Gott ist diess*, darin habe ich Recht vor Gott? צֶדֶק מִן, wie צָדַק מִן 4, 17.**). — V. 3. schliesst sich an das 1. Gl. von V. 2. an, und nicht an das 2., daher כִּי־תֹאמַר steht, und nicht כִּי־אָמַר. מַה־יִּסְכָּן־לָךְ ist indirecte Rede: *was dir nütze?* der aber sogleich die directe folgt מָה אֹעִיל וגו׳. מֵחַטָּאתִי ist der gemeinsame Vergleichungsbegriff zu beiden Sätzen, so dass man zu מַה־יִּסְכָּן־לָךְ hinzuzudenken hat: מֵחַטָּאתֶךָ, *was dir mehr nütze als deine Sünde? und: was für Gewinn hab' ich mehr, als wenn*

---

*) Wenn nicht etwa כְּאַנְשֵׁי־אָוֶן zu lesen ist. O.

**) Ich bin geneigt צָדַקְתִּי zu lesen; vgl. zu 9, 27. O.

ich sündigte? Die Frage ist Ausdruck einer Verneinung, der Sinn von V. 2. u. 3. also dieser: achtest du das für Recht, und meinst du, es vor Gott verantworten zu können, dass du sprichst, du habest nicht mehr Gewinn davon, wenn du nicht sündigest, als wenn du sündigest, Frömmigkeit nütze dir nicht mehr als Sünde? Vgl. übr. die Anm. zu 34, 9. — V. 4. ואת־רעיך עמך bezieht sich entweder auf Solche, welche dieselbe Sprache führen wie Hiob, vgl. 34, 8. 36., oder auf die Drei, insofern sie Reden Hiobs, aus denen sich dergleichen Folgerungen ableiten liessen, nach Elihu's Urtheil nicht auf die rechte Weise widerlegten. — V. 5 ff. Die Widerlegung. Sie geht von folgendem Schlusse aus: Jemandem muss die Frömmigkeit nützen, sowie die Sünde schaden (dieser Obersatz wird vorausgesetzt). Nun aber ist Gott zu erhaben, als dass er von des Menschen Frömmigkeit oder Sünde berührt werden könnte V. 5—7. Also, V. 8., kann es nur der Mensch sein, welcher von der einen den Gewinn, von der anderen den Schaden hat. V. 5. Sinn: denke doch, in welch' unendlicher Erhabenheit Gott über dir thront! Zu גבהו ממך vgl. Ps. 139, 6.: פְּלִיאָה דַעַת מִמֶּנִּי. — V. 6. מה־תפעל־בו] Die Lesart der HSS. schwankt zwischen תִּפְעָל (= תִּפְעֹל, aber verkürzt vor Makkeph), und der gewöhnl. Form תִּפְעַל. — V. 9. Dem V. 8. Gesagten scheint nun freilich zu widersprechen, dass so manche Klage über Gewaltthat und Bedrückung ungehört verhallt (worüber auch Hiob sich beschwert hatte, z. B. 24, 12., und mit Beziehung auf sich selbst 30, 20.), so dass man wirklich denken könnte, das Unrecht werde nicht bestraft, und wer es verübe, trage keinen Schaden davon, sei also nicht schlimmer daran, als der Gerechte. עשוקים] *Bedrückung*, als Abstr. mit der Pluralform, auch Amos 3, 9. הִזְעִיק, das Hiph. nach späterem Sprachgebrauche in der Bedeutung des Kal, in diesem Buche nur bei Elihu; vgl. dag. 19, 7. 31, 38. — V. 10—12. Aber der Grund dieser Erscheinung ist in den Klagenden selbst zu suchen; nämlich, wie Viele klagen und sind doch weit entfernt, in Gott ihr alleiniges Heil zu suchen! sie wollen nur, dass ihnen *geholfen* werde, aber an Gott sich zu wenden und ihn als den Herrn aller Hülfe anzuerkennen, daran denken sie nicht; Solche mögen immerhin schreien, Gott erhört sie nicht. V. 10. אמר] die 3. Pers. des Sing. ohne bestimmtes Subj., wie V. 9. die des Plur. איה אלוה] wie Jer. 2, 6. 8., Frage der Gott Suchenden. In עשי ist das Suff. des Plur. auf dieselbe Weise zu erklären wie in בעליה 31, 39. נתן זמרות בלילה] Ueber den Sinn dieser Worte vgl. *Ges.* WB. unt. זָמִיר. — V. 11. *Der uns belehrte vor den Thieren* u. s. w.] d. h. uns weiser machte als die übrigen Geschöpfe, indem er uns in den Stand setzte, ihn zu erkennen, und vermöge dieser Erkenntniss uns im Unglücke an ihn zu wenden. Vgl. Apg. 17, 27. מלפנו für מֵאַלְּפֵנוּ, wie וַתַּזְרֵנִי 2 Sam. 22, 40., wofür Ps. 18, 40.: וַתְּאַזְּרֵנִי*). — V. 12. שם] *da*,

*) Diese vereinzelten Formen, in denen der erste Stammbuchstabe durch Syncope verloren gegangen zu sein scheint, mögen leicht durch blosse Schreibfehler entstanden sein. O.

wo es sich *also* verhält mit den Klagenden. Subj. zu יזעקו sind dieselben wie V. 9. u. 10.; ihre Gesinnung wird im 2. Gl. durch גאון רעים bezeichnet; darin eben zeigt sich der Hochmuth des Menschen, dass er sein Heil von der Erde, und nicht vom Himmel erwartet*). — V. 13. שׁוּר, wie 33, 14. Das Suff. ־ֶנָּה bezieht sich nicht auf die grammat. Form von שׁוא, sondern auf die damit bezeichnete Sache, auf das Schreien, ist also als Neutr. aufzufassen. — V. 14. Anwendung des Gesagten auf Hiob. Hört nun Gott überall nicht auf eiteles, aus einer selbstsüchtigen und unfrommen Gesinnung entspringendes Flehen, so wird er noch viel weniger hören, wenn einer wie Hiob geradezu spricht, Gott nehme sich seiner nicht an. אף כי] nach vorhergehender Negation: *quanto minus*, 9, 14. 25, 6.; hier ist es, wie Ez. 15, 5., im Sinne von אַף כִּי אִם oder אַף כִּי כִּי *quanto minus si* gesetzt**): *geschweige dass* (er dich erhört), *wenn du sprichst:* לא תשורנו (indir. Rede wie V. 3.), *dass du ihn* (Gott) *nicht schauen könnest*, d. h. nach Anm. zu 34, 29., dass er sich deiner nicht annehme, dir überall absichtlich sich entziehe, vgl. Hiobs Aeusserungen 19, 7. 23, 8 f. 30, 20. Im 2. Gl. spricht Elihu, diese Rede Hiobs berichtigend: *der Streit ist vor ihm* (er hat ihn keineswegs unbeachtet gelassen), *aber du sollst seiner harren* (ruhig Gottes Entscheidung abwarten, vgl. Klagl. 3, 26.). דין] = רִיב, wie z. B. Spr. 29, 7. u. ö., Hiobs Rechtssache. חולל hier: *warten*, wofür im übrigen Buche beständig יִחֵל, הוֹחִיל steht, vgl. 14, 14. 29, 21. 23. 30, 26. 32, 11. לו geht auf Gott. Andere, ferner liegende Erklärungen der Stelle bei *Umbr.* u. *Ew.****). — V. 15. 16. Elihu's Schlusswort an die Zuhörer, mit welchem seine Rede zum Anfange zurückkehrt. V. 15. *Nun aber, da sein Zorn nicht heimgesucht hat* (diejenigen, auf deren Seite das Unrecht ist in Hiobs Rechtssache, also die Drei, vgl. 19, 29. 42, 7. אין] gew.: *es ist nicht*, scheint hier, wie 2 Sam. 17, 6. Ps. 135, 17., geradezu für לא gesetzt zu sein, so dass sich das Verb. finit. daran anschliessen kann; doch lässt sich auch der gewöhnliche Gebrauch festhalten, wenn man mit *Rosenm.* פקד als Relativsatz fasst): *so soll er sich nicht gross kümmern um den Frevel* (d. h. so gründet Hiob hierauf das allgemeine Urtheil, Gott kümmere sich überhaupt nicht sehr um den Frevel, welcher verübt werde, er lasse der Ungerechtigkeit ihren Lauf). Das Perf. ידע geht auf die Gegenwart oder Zukunft, auf welche von der Vergangenheit aus (פקד) geschlossen wird, *Ew.* §. 332 b. Das

---

*) Es wird richtiger sein, die Worte מפני גאון רעים von יצעקו abhängen zu lassen; vgl. V. 9. Gl. 2. O.

**) Vielmehr wird anzunehmen sein, dass אף allein in demselben Sinne stehe, worin sonst אף כי; vgl. 4, 19. *Ges.* Lex. man. u. d. W. אַף. O.

***) Vielleicht darf man so erklären: *nun gar* (אף), *wenn du sagst: „Du* (Gott) *kümmerst Dich* (שׁוּר wie V. 13. 33, 14.) *nicht um uns“; dann ist das Gericht vor ihm* (d. h. bereit) *und du magst zittern!* (חולל wie 26, 5.). Das Urtheil über den Sinn des V. würde sicherer sein, wenn der folgende, vermuthlich stark corrumpirte Vers klarer wäre. O.

nur hier vorkommende פַּשׁ, wofür LXX u. *Vulg.* פֶּשַׁע übersetzt und vielleicht auch gelesen haben*), wiewohl in den MSS. diese Lesart nicht vorkommt (adoptirt hat sie *Houbig.*), lässt verschiedene Erklärungen zu; am passendsten nach *Cocc.*: *Thorheit*, *Albernheit*, was s. v. a. Frevel, von פָּשַׁשׁ, nach dem arab. فشفش *debilis mente fuit*, فَشّ *fatuus*; vgl. auch فَسِيس und فَسْفَاس *fatuus*; oder nach *Win.* und früher *Ges.*: *Uebermuth*, welches ebenfalls ein Wechselbegriff von *Frevel* ist, vom hebr. פרש. Die Rabbinen erklären es *Menge*, von פוש, im Chald. *sich vermehren*, darnach *de Wette*: *er merkt nicht auf* (der Sünden) *grosse Menge* — aber die Ellipse dieses Genit. ist zu hart; und *Umbr.*: *er trägt nicht Sorge für die grosse Menge* (den grossen Haufen) — in den Zusammenhang nicht passend, da das Thema der Rede die Nichtbeachtung und daher Gefahrlosigkeit *des Frevels* ist. — V. 16. Und Hiob in solcher Voraussetzung, wie benimmt er sich? הבל] adverb. wie 9, 29. 21, 34. יכבר (woraus durch Verschreibung des ר die Lesart יְכַבֵּד entstanden ist, welche die LXX ausdrücken) defect. für יַכְבִּיר = יַרְבֶּה 34, 37.

Cap. XXXVI. XXXVII.

Gedankengang: Elihu hat zu Gottes Rechtfertigung noch mehr, und wie er versichert, nicht Alltägliches, vorzubringen 36, 1—4. Seine neue Rede ist zunächst eine Fortsetzung der des XXXIV. Cap., wo er die Gerechtigkeit Gottes gegen die Frevler nachgewiesen hatte. Nicht minder gerecht ist nämlich Gott auch gegen die Frommen, und er entzieht Keinem sein Recht, beglückt Jeden, wie er's verdient V. 5—7. Lässt er sie leiden, so haben sie sich zur Sünde verleiten lassen, und er will sie alsdann warnen und bessern V. 8—10. Gehorchen sie, so kehrt auch ihr Glück wieder, wo nicht, so gehen sie in ihren Leiden unter, und ist's ihre eigene Schuld V. 11. 12.; ja, eines schmählichen Todes lässt er Verstockte, welche statt sich zu bessern, wohl gar ihm zürnen, wenn er Leiden sendet, sterben V. 13. 14., dagegen er die Demüthigen retten will V. 15. So will er auch Hiobs Rettung V. 16. Nur freilich, wenn dieser durch frevlerische Reden sich verschuldet V. 17. 20., wird auch die Strafe nicht ausbleiben, und möge er ja nicht denken, sich etwa von derselben loskaufen zu können! V. 18. 19. Ueberhaupt möge doch Hiob sich hüten, durch sein Unglück sich zum Unrechte gegen Gott verleiten zu lassen, und darin sich wohl zu gefallen! V. 21. Wie will doch ein Mensch des Mächtigen, des Weisen Wege tadeln! V. 22. 23. Erhebe vielmehr Hiob die Werke Gottes, stimme er ein

*) Ich halte פשע ebensowohl für eine blosse Conjectur, als das vom *Syr.* ausgedrückte כֶּפֶשׁ. Es ist aber hier mit der Abänderung des einen, jedenfalls corrumpirten Wortes בפש nicht geholfen. O.

mit allen Sterblichen in ihre Lobpreisung! V. 24. 25. Denn wie gross ist nicht Gott, wo immer in der Natur wir ihn walten sehen! in der Bereitung der Regenwolken V. 26—28., in der Majestät des Gewitters, in dem rollenden Donner, den strafenden Blitzen V. 29—37, 5., in den Erscheinungen der Winterzeit V. 6—10., im Wettergewölke! V. 11—13. Was weiss Hiob über diese und andere Wunder Gottes zu sagen? weiss er sie zu erklären, oder gar in irgend einem es Gott gleich zu thun? V. 14—18. O muss nicht vor solcher Macht und Grösse jeder menschliche Tadel verstummen, und der Mensch nicht wünschen, dass Gott seine thörichten Reden gar nicht hören möge? V. 19. 20. Nein! zu dem Urheber dieser Wunder dringt das menschliche Auge nicht hin, so wenig als einer in das blendende Sonnenlicht schauen kann; aus fernem Norden mag man das Gold an das Licht hervorziehen, der Allmächtige aber, der Gerechte ist nicht zu ergründen, und steht Keinem Rede V. 21—23. Darum beuge sich der Mensch, und begebe der Weise sich seines Dünkels! V. 24.

Cap. XXXVI. V. 2. Dem Elihu eigenthümliche Ausdrücke des späteren Sprachgebrauches sind hier: כַּתַּר = הוֹחִיל, זְעֵיר = מְעַט, חִוָּה wie 32, 6. — לֶאֱלוֹהַּ] Dat. comm.: *noch hab' ich Vieles zu Gottes Rechtfertigung anzuführen.* — V. 3. Elihu verspricht, nichts Gewöhnliches, oben Abgeschöpftes, sondern tief Durchdachtes vorzubringen; er muss sich daher erst besinnen, und darum soll Hiob nach V. 2. *eine Weile warten*, d. h. dem Elihu Zeit lassen, seine Gedanken zu sammeln. למרחוק] Gegensatz von unserem: *nicht weit her*. Ueber die Zusammensetzung לְמִן vgl. *Ew.* §. 218 b. — V. 4. Es verlohnt sich wohl der Mühe, dass Hiob dem Elihu einige *Frist* gönne, denn Niemand kann es ehrlicher mit ihm meinen. תמים דעות] wegen des Gegensatzes zum 1. Gl. nicht: *ein Vollkommener an Erkenntniss* (*de Wette, Ew.*), sondern *ein redlich Denkender*; vgl. dag. 37, 16. — V. 5. Elihu's Rede beginnt mit einem allgemeinen Lobspruche auf Gottes Grösse, wobei durch ולא ימאס sogleich darauf hingewiesen wird, dass seine Grösse seiner Gerechtigkeit durchaus keinen Eintrag thue, so dass bei ihm *kein Verschmähen* statt finde, d. h. das Recht des Geringsten ihm eben so heilig sei als das des Mächtigsten. מָאַס absolut, wie 42, 6. Vermöge seines alldurchdringenden Verstandes (כח לב) weiss er ja auch, wie er Jeden nach dem Rechte zu behandeln hat. Falsche Erklärungen, veranlasst durch das gegen die gewöhnliche Regel dem Subj. (אל) nachgesetzte Präd. כביר, und durch die Lesart לא ימאס statt ולא, bei *Vulg., Luth., Zür. Uebers.* — V. 6. Gleiches Recht hält er den Frevlern, wie den Frommen. עניים] gegenüber dem רשע, wie V. 15. den חנפי־לב des 13. V., sind *fromme* Dulder; im folg. Verse ist parallel damit צדיק. — V. 7. Ausführung des 2. Gl. von V. 6. ואת־מלכים לכסא steht mit Nachdruck voran; das folgende Vav in וישיבם dient dazu, diesen losgerissenen Theil wieder mit dem Satze, zu welchem er gehört, in Verbindung zu bringen: *bei Königen auf*

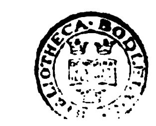
dem Throne, da lässt er sie sitzen, de Welle. Vgl. *Ew.* §. 332 d. *Ew.: und die des Thrones werthen Könige* (מְלָכִים לַכִּסֵּא, Könige für den Thron, d. h. die den Thron verdienen!), *die lässt er herrschen,* wie auch schon *Vulg., Luth., Zür. Uebers.* אֶת als Objectsbezeichnung fassten. Aber 1) zeigt Ps. 9, 5., dass לַכִּסֵּא nicht mit מְלָכִים, sondern mit וַיֹּשִׁיבֵם zu verbinden sei; 2) kehrt der hier ausgesprochene Gedanke von der Erhebung des Geringen auf den Fürstenthron, als die höchste Stufe äusserer Ehre, auch 1 Sam. 2, 8. Ps. 113, 7 f. wieder. — V. 8. Wenn man aber das Gegentheil sieht von dem V. 7. Gesagten, wie ist diess zu erklären? Die Erklärung folgt V. 9. 10. אסורים ist Präd.; das Subj. sind die צַדִּיקִים des 7. V. Die זִקִּים sind, wie der parallele Ausdruck im 2. Gl. zeigt, bildlich zu fassen: *Bande des Unglücks, der Leiden,* wie die, in welchen Hiob schmachtet; vgl. Jes. 28, 22. — V. 9. *Ew.* lässt den Nachsatz erst mit יכלו V. 11. anfangen; dass er aber schon hier beginne, ergiebt sich daraus, dass Elihu anzugeben hat, wie der V. 8. gesetzte unbegreifliche Fall zu erklären sei. — ויגד] *dann thut er ihnen kund;* das Vav der Folge, wie in ויגל und ויאמר V. 10. פֹּעַל hier mit demselben üblen Nebenbegriff, wie מַעֲשֶׂה 33, 17. כי hängt von ויגד ab, vgl. V. 10.: *er thut ihnen kund, dass sie sich übermüthig betragen haben.* — V. 10. אָמַר hier im Sinne von *edicere: befehlen, ermahnen;* die Rede ist von Ermahnungen durch Offenbarungen in Traumbildern, vgl. 33, 16—18. כי־ישובון] *dass sie sich bekehren.* Sinn von V. 9. u. 10.: Gott will die Frommen darauf aufmerksam machen, dass sie sich unbewusst von der Sünde haben hinreissen lassen, und sie ermahnen, umzukehren. — V. 11. אם־ישמעו] erg.: לַמּוּסָר. עָבַד vom Gehorsam des Sohnes gegen den Vater Mal. 3, 17., hier von der Ergebung in den Willen Gottes: *sich* (seiner Züchtigung) *unterwerfen,* von welcher Gesinnung 34, 31 f. der Ausdruck ist. Gegensatz wäre das Murren, sich Auflehnen. Der Nachsatz beginnt mit יכלו, welches hier die gewöhnliche Lesart, wofür aber eine grosse Menge von MSS. und alten Ausgg. יבלו haben, welches 21, 13. die gewöhnliche Lesart. בנעימים] als Neutr. *amoena;* vgl. Ps. 16, 6. *Ew.* §. 172 b. — V. 12. Zu בשלח יעברו, welcher Ausdruck, ohne das *Bild* festzuhalten, die Vollendung der V. 8. genannten Strafe bezeichnet, vgl. Anm. zu 33, 18. בבלי דעת] *durch Unverstand* (35, 16.), dadurch, dass sie sich nicht liessen zur Erkenntniss ihrer Sünde bringen. Sinn: wenn sie nicht gehorchen, so geben sie sich selbst den Todesstoss, denn Gott lässt sie alsdann in den Banden der Leiden (V. 8.) verschmachten, und sie gehen unter durch eigene Schuld, vgl. 5, 2. — V. 13—15. Wiederholung von V. u. 12., und zwar in umgekehrter Gedankenfolge, so dass zuerst von den Verstockten die Rede ist. V. 13. *Und die ruchlosen Herzens, hegen Zorn* (gegen Gott), *flehen nicht, wenn er sie fesselt.* שִׂים אַף, eine sonst nicht vorkommende Verbindung, scheint nach Analogie von שִׁית עֵצוֹת בְּנַפְשִׁי *Sorgen hegen im Busen* Ps. 13, 3., שִׁית מִרְמָה בְּקִרְבּוֹ *Trug hegen in seinem Inneren* Spr. 26, 24. erklärt werden zu müssen, also: Zorn hegen, durch das Unglück

the visitation not so much the punishment of sin, as the means by which God brings a man to repentance.

aufgebracht werden wider Gott. Die am meisten verbreitete, von *Aben Esra* herrührende Erklärung: *sie häufen den Zorn* (Gottes), wozu neuere Ausll. das *θησαυρίζειν ὀργήν* Röm. 2, 5. vergleichen, eine Parallele, welche doch nur zum deutschen, nicht aber zum hebr. Ausdrucke passt, ist sprachlich durchaus nicht gerechtfertigt. כי אסרם] mit Beziehung auf das V. 8. gebrauchte Bild. — V. 14. לַעַר, wie 33, 25. Parallel mit בַּנֹּעַר ist בקדשים *unter* (בְּ wie 34, 36.) *geschändeten Knaben* — vor der Zeit, wie diese. — V. 15. Gegensatz der Demüthigen. Subj. zu יחלץ ist Gott. עני] Gegensatz der חנפי־לב V. 13. בעניו] er rettet den Dulder *in seinem Dulden* oder vielleicht: *durch sein Dulden*. Ebenso im 2. Gl. entw.: *und er öffnet in der Bedrückung ihr Ohr*, d. h. er warnt sie durch Offenbarungen (da aber das 1. Gl. schon die Befreiung ausgesprochen hat, so muss גָּלָה אֹזֶן prägnant gefasst werden: er lässt sie durch seine warnende Stimme gerettet werden); oder auch: *durch die Bedrückung*. Das Suff. ־ָם in אזנם geht auf den Collectivbegriff עני. Wortspiel zwischen יחלץ und בלחץ, wie: *er entrückt — in der Bedrückung*. — V. 16—25. Anwendung des Gesagten auf Hiob. V. 16. *Dich auch entführt er dem Rachen der Bedrängniss auf weiten Raum, wo keine Beengung, und was herabkommt auf deinen Tisch, ist voll des Fettes.* Das dem ךָ beigefügte אַף soll das Pron. ךָ in הסיתך besonders hervorheben: *dich auch* u. s. w. Gewöhnlich geschieht diese Hervorhebung durch Beifügung des Pron. separat., welches nach 21, 4. dem Suff. auch *vorgesetzt* werden kann, daher vielleicht hier statt ואַף zu lesen ואת, d. i. וְאַתָּ. הסיתך] das Perf. im Sinne einer gewissen Zukunft; Elihu spricht verheissend. הֵסִית erklärt *Aben Esra* durch הֵסִיר (Hiph. von סוּר), welches in ähnlicher Verbindung Zach. 9, 7. vorkommt (vgl. auch 15, 30.); *Targ*. u. *Pesch.*: *eripere. Jarchi*: הֱדִיחֲךָ *propellet te*, vgl. 2 Chron. 18, 31., was aber keine passende Bezeichnung einer Errettung, Befreiung wäre. Die gewöhnliche Bedeutung: *zu etwas verleiten, verführen* 2, 3. fügt sich in diesen Zusammenhang nicht anders, als wenn man mit *Ew*. erklärt: *dich hat mehr, als der Mund der Noth* (d. h. mehr als verzehrende Noth, näml. vielmehr dein grosses Glück) *verleitet*, so dass מפי־צר als Subj. zu הֱסִיתְךָ gedacht werden müsste, was aber sehr hart ist. רחב ist Accus. des Ortes zu הֱסִיתְךָ. Zu den bildlichen Ausdrücken *Enge* und *Weite* vgl. Ps. 4, 2. לא־מוצק תחתיה Relativsatz, durch welchen der Begriff der Weite *verstärkt wird*, eig.: *ein weiter Raum, an dessen Stelle* (d. i. wo) *keine Beengung ist*, wo man sich nach allen Seiten ganz frei bewegen kann. מוצק] Nom. verb. von צוּק, wie 37, 10. תחתה] wie 34, 26.; das Suff. fem. geht auf רחב, welches ebenso wie מָקוֹם 20, 9., als Fem. construirt sein kann. נַחַת, Nom. verb. von נָחַת eig. *demissio*, hier metonymisch für *id quod demittitur* gesetzt: *deines Tisches Besetzung. Ein Tisch voll fetter Speisen* ist Bild des Glückes, der Freude Ps. 23, 5. — V. 17. *Erfüllst du dich aber mit des Frevlers Urtheil, so werden Urtheil und Gericht einander berühren.* דין] eig. *das Rechtsurtheil* Ps. 76, 9., hier: *das ab-*

sprechende Urtheil über Gott, welches sich der Frevler im Unglücke erlaubt; so kann es in beiden Gliedern gefasst werden; משפט dag. ist das *Gericht Gottes* über das דִּין רָשָׁע. תָּמַךְ hier reflex., *in einander greifen:* das Gericht Gottes wird deinem frevelnden Urtheile auf dem Fusse folgen. — V. 18. Das 1. Gl. ist sehr schwierig. Geht man von der gewöhnlichen Bedeutung von חמה (21, 20.) aus, so ist zu übersetzen: *wenn* (sein) *Grimm* (kommt), *dass er* (Gott) *dich nur nicht entführe in der Züchtigung!* Das מִשְׁפָּט Gottes (V. 17.) äussert sich als חֵמָה, und bricht dieser los, dann möchte es leicht um Hiobs Rettung aus der gegenwärtigen Züchtigung geschehen sein; darum eben soll er sich vor dem דִּין רָשָׁע hüten! Als Subj. zu יסיתך muss, da חֵמָה Fem. ist, Gott gedacht werden, und הֵסִית ist wie V. 16. gebraucht. שֶׂפֶק von שָׂפַק = סָפַק in der Bedeutung dieses Wortes in 34, 26. So im Wesentlichen *Rosenm., Schär., de Wette.* Aber diese Erklärung will sich nicht zum Gedanken des 2. Gl.: *und des Lösegeldes Menge möge dich nicht verführen!* fügen, und doch weist אל־יטך deutlich genug auf פן־יסיתך als parallelen Ausdruck hin, so dass auch רב־כפר und חמה als einander entsprechend gedacht, und demnach ein Gedankenparallelismus zwischen beiden Gliedern angenommen werden muss. Parallel mit הִטָּה, *einen ablenken, abwendig machen* vom rechten Wege, wird הֵסִית in seiner am meisten gebräuchlichen Bedeutung *verführen,* und חמה wird es mit רב־כפר, wenn es, nach *Ew.'s* Vermuthung, wie 29, 6., für חֶמְאָה gesetzt ist: *Sahne,* als bildliche Bezeichnung von *Reichthum, Ueberfluss.* יסיתך kann als Neutr. gesetzt sein: *dein Ueberfluss, nicht möge dich diess verleiten!* vgl. Spr. 2, 10., wo das Subj. auf dieselbe Weise unbestimmt *gedacht* ist, obgleich ein bestimmtes Nomen, worauf sich das Verb. eigentlich beziehen sollte, vorangegangen ist*). בשפק] zum Hohne, wie הֵסִית gew. mit בְּ verbunden wird; שֶׂפֶק von שָׂפַק oder סָפַק, in der Bedeutung des Wortes in 27, 23. 34, 37. Demnach der Sinn des Verses: wähne nicht, durch deinen Reichthum, durch ein grosses Lösegeld (z. B. reichliche Opfer), welches du Gott bieten wollest, dich von dem dir (für dein דִּין רָשָׁע) drohenden Gerichte befreien, dein Leben etwa Gott abkaufen zu können! — V. 19. Die Begründung: denn diess ist unmöglich. *Wird ausreichen dein Reichthum? O! nicht Gold und alle Schätze des Vermögens nicht!* עָרַךְ, wie 28, 17. 19.: *einer Sache* (hier also der Schuld Hiobs) *gleichkommen, sie aufwägen.* שׁוּעַ (vgl. שׁוֹעַ 34, 19.), nur bei Elihu, sonst חַיִל 15, 29. 20, 15. בצר] spätere Form für בֶּצֶר 22, 24. Der Gedanke ist der Spr. 11, 4. ausgesprochene; vgl. auch Ps. 49, 8. 9. — V. 20. So wenig, als zum Hohne gegen Gott, möge sich Hiob dazu verleiten lassen, sein Leben zu verwünschen, und die verheerende

*) Diese Art und Weise, den Mangel an Concordanz im Genus zu erklären, kann meiner Meinung nach nicht gerechtfertigt werden. *Ewald,* obgleich andrer Ansicht, vermuthet doch einen Fehler im Texte und denkt an eine Aenderung des Wortes חמה in חָמָס. O.



Nacht des Todes heranzurufen! Beziehung auf 7, 15. u. a. *Lechze nicht nach der Nacht, welche die Völker entrückt von ihrer Stelle!* eig.: welche dazu bestimmt ist, dass die Völker an ihrer Stelle entrückt werden. שָׁאַף, wie 7, 2. הלילה ist die Nacht des Todes Joh. 9, 4.; der Beisatz לעלות עמים תחתם bezeichnet dieselbe als eine furchtbar verheerende, alles Leben der Einzelnen wie ganzer Völker verschlingende Nacht. עָלָה ist nach הֶעֱלָה Ps. 102, 25. zu erklären; dieses Hiph. steht dort im Sinne von נָשָׂא (Hiob 32, 22.) *tollere, auferre,* näml. aus dem Leben weg; das hier vorkommende Kal wäre demnach = נִשָּׂא *tolli, auferri.* תחתם steht wie 40, 12., wo die Anm. zu vgl. — V. 21. Ueberhaupt möge Hiob sich hüten, aus Unmuth sich dem Frevel zuzuwenden! און ist, wie V. 22 f. zeigen, hauptsächlich auf die Vorwürfe der Ungerechtigkeit, welche Hiob Gott machte, zu beziehen. Das 2. Gl. ist Parenthese: *denn daran hast du mehr Lust als am Leiden,* denn du scheinst es vorgezogen zu haben, zu murren und zu lästern, als hingegen dich geduldig zu fügen. בָּחַר mit עַל des Gegenstandes verbunden, welchen man wählt (der gew. mit בְּ bezeichnet ist, oder im Accus. steht), kommt nur hier vor. זה geht auf און. — V. 22. 23. Begründung des אל־תפן אל־און V. 21.: Gott ist zu erhaben, als dass der Mensch die Wege, welche er geht, zu beurtheilen vermöchte, geschweige ihm Unrecht vorwerfen dürfte. V. 22. מורה] eig. *ein Lehrer;* im späteren Sprachgebrauche verband sich mit dem Worte der Begriff eines *Höheren,* der zu entscheiden, zu gebieten hat, eines *Herrn* (*Buxt.* Lex. p. 984.), so dass es in dieser Bedeutung zusammenfällt mit dem etymologisch zwar ganz verschiedenen מָרֵא *dominus* Dan. 2, 47. In dieser, dem Parallelismus allein angemessenen Bedeutung wird das Wort hier schon von den LXX aufgefasst, welche δυναστής übersetzen. — V. 23. Wer schreibt *ihm* den Weg vor, welchen er zu gehen habe? S. zu 34, 13. — V. 24. Anstatt Gott zu tadeln, sollte Hiob vielmehr daran denken, ihn würdig zu preisen, und in das allgemeine Lob der Menschen mit einstimmen. שֹׁרֵר Steigerungsform des 33, 27. vorkommenden שׁוּר = שִׁיר; das Pilel drückt das vielfache Besingen aus. — V. 25. חָזָה בְּ hier mit dem Nebenbegriff der Freude, Bewunderung. יביט מרחוק] Relativsatz: der Mensch, dessen Betrachtung doch nur ein Blick aus weiter Ferne ist. — V. 26—37, 13. zeigt nun Elihu dem Hiob, wie viel Grund vorhanden sei, Gott zu preisen, wie mannichfaltigen Stoff die Erscheinungen der Natur hierzu darbieten. V. 26. שגיא] mit Beziehung auf תַּשְׂגִּיא V. 24.: *erheb' ihn, denn er ist erhaben!* ולא נדע] *aber wir wissen nicht, wie erhaben,* wir fassen seine Grösse nicht. — V. 27. כי leitet den folgenden Beweis der Grösse Gottes ein: *gross ist Gott, denn* u. s. w. Die Entstehung des Regens, womit die Schilderung anhebt, weiss Elihu zu erklären, dem Vf. des Cap. XXXVIII. ist sie nach V. 28. ein Geheimniss. יגרע נטפי־מים] *er ziehet die Wassertropfen,* d. h. das, was hernach als Wassertropfen herabfällt, die Dünste, *zu sich herauf,* er lässt sie aus der Erde aufsteigen. Der Sinn des 2. Gl. ist klar: die emporgestiegenen

we understand the meaning of the works of God Elihu seems to say, though we understand not God himself — this. God design afterwards

Dämpfe lösen sich auf und fallen als feine Regentropfen herab. Schwierigkeit macht nur die grammat. Auffassung des לְ in לְאֵדוֹ. *Rosenm.'s* Erklärung: *nach dem Maasse seines* (d. h. des in ihm condensirten) *Dunstes*, scil. *ein jeder*, ist zu physikalisch-gelehrt. *Umbr.*: *wenn Nebel ihn umhüllt* (eig. bei seinem Nebel), als Bezeichnung des Gewitters; aber es ist davon die Rede, wie der Regen entstehe, und nicht soll ein Gewitterregen geschildert werden. Da לְאֵדוֹ auch nicht heissen kann; *aus seinem Nebel*, so bleibt nur übrig, לְ als Objectsbezeichnung (s. zu 5, 2.) zu nehmen (wie es auch *Ew.* zu nehmen scheint), so dass לְאֵדוֹ Appos. ist zu מָטָר: *sie träufeln Regen, seinen Dunst*, d. h. den Dunst, welchen er aus der Erde hat aufsteigen lassen (was so viel als: *sich selbst*), lassen sie als Regen herabfallen. — V. 28. אֲשֶׁר geht auf מָטָר des 27. V., und ist Accus. des Stoffes zu יִזְּלוּ, nach *Ges.* §. 135, 1. Anm. 2. *Ew.* §. 281 b. — V. 29. Die Wunder des Gewitters, bei denen Elihu verweilt bis 37, 5. אַף, stärker als וְ, deutet an, dass das Folgende noch ein grösseres Wunder sei: *und noch mehr.* אִם] als Fragpartikel; das Subj. zu יָבִין ist unbestimmt: *und ob einer gar sich verstehen mag auf* u. s. w. מִפְרְשֵׂי־עָב] *die Berstungen des Gewölkes*; es ist das Reissen des Gewölkes beim Blitze zu verstehen. תְּשֻׁאוֹת סֻכָּתוֹ] *das Krachen seiner Hütte*, d. i. der Donner; *die Hütte Gottes* ist nach Ps. 18, 12. Bezeichnung der Gewitterwolken, in welche verhüllt er als das Gewitter leitend gedacht wird. — V. 30. Wie wunderbar erscheint da Jehova in das hellste Licht, und zugleich wieder in die schwärzeste Nacht verhüllt! In Licht ist Jehova stets gehüllt (Ps. 104, 2.), beim Gewitter aber treten die Wolken davor, und hüllen es in Dunkel. Das 2. Gl.: *und mit den Wurzeln des Meeres bedeckt er sich* (eig.: er zieht sie über sich weg als Decke). הַיָּם ist *das Wolkenmeer*, wie 9, 8.; *die Wurzeln* desselben sind seine *Tiefen*; gesagt werden soll, dass Jehova sich tief in die Wetterwolken einhülle. עָלָיו ist nicht bloss mit פָּרַשׂ, sondern auch mit כִּסָּה zu verbinden; כִּסָּה mit dem Accus. der Decke und עַל des Bedeckten verbunden, wie V. 32. Hab. 2, 14. Mal. 2, 16. — V. 31. Wunderbar sind diese Naturerscheinungen und unerklärlich, doch aber nothwendig, *denn* (כִּי) sie sind die Mittel, mit denen Gott jetzt straft, jetzt segnet. בָּם] als Neutr.: mit diesen, den vorher genannten Dingen, Regen, Blitz, Donner. מַכְבִּיר] = לָרֹב, nur bei Elihu*). — V. 32. schliesst sich an V. 30. an, und setzt die Schilderung des Gewitters fort. *Die Hände deckt er mit Licht, und entbietet es gegen den Widersacher*, d. h. in geschlossener Hand hält er den Blitzstrahl, und schleudert ihn gegen den Bösen. אוֹר] wie 37, 3. 11. 15. vom *Blitze*. Im 2. Gl. bezieht sich darauf עָלֶיהָ, so dass אוֹר hier als Fem. construirt ist, was zwar gegen den sonstigen Gebrauch (daher in den MSS. auch die verbessernde Lesart עָלָיו an-

*) Ich vermuthe, dass V. 31. seinen Platz ursprünglich gleich hinter V. 28. gehabt hat. Dann schliesst sich auch V. 32. bequem an das Vorhergehende an. O.

Elihu's remarks point to this: ~~that~~ the deep things of nature, especially the storms & tempests which connect the sufferings of life, are distinctly seen to be advantageous though we understand not how — to

getroffen wird), aber zu erklären ist nach *Ges.* §. 105,4. *Ew.* §. 174 c. צִוָּה mit עַל der Person, die man entbietet, wie gewöhnlich; zugleich aber auch noch mit בְּ des Gegenstandes, gegen den man aufgeboten wird, eine sonst nicht weiter vorkommende Verbindung, welche aber durch die Analogie von שִׁלַּח בְּ, vgl. z. B. Ez. 7, 3. שִׁלַּחְתִּי אַפִּי בָךְ, sowie überhaupt durch den häufigen Gebrauch von בְּ in feindlichem Sinne (*Ew.* §. 217 f.) völlig gesichert ist. מפגיע kommt nur noch Jes. 59, 16. vor, in der Bedeutung *intercessor,* welche aber in den Zusammenhang unserer Stelle nicht passt; vielmehr muss er sich hier an מִפְגָּע 7, 20., also an die gewöhnliche Bedeutung von פָּגַע, anschliessen, so dass מַפְגִּיעַ eig. *derjenige, der einem Anderen feindlich begegnen lässt,* also selbst auch dem Anderen feind ist, daher die allein hieher passende Bedeutung *Feind,* hier Feind *Gottes,* wie מִתְנַקֵּם Ps. 8, 3. = Frevler, Gottloser. Gegen diese sendet Gott seine Blitze Ps. 11, 6. Weish. 19, 13.*). — V. 33. *Es verkündigt ihn sein Rollen der Heerde, ihn, wenn er im Anzuge.* הִגִּיד mit dem Accus. (מקנה): einem Kunde geben, wie 17, 5., vgl. 26, 4., und mit עַל des Gegenstandes, von welchem man Kunde giebt, wie in דִּבֶּר עַל von etwas reden. עליו kann sich nur auf Gott beziehen; parallel damit ist sicher על־עולה im 2. Gl., welches demnach ebenfalls persönlich zu fassen ist und auf Gott gehen muss; es ist Epexegese zu dem allgemeinen עליו, auf welcher aber der ganze Nachdruck ruht, daher durch das steigernde אַף angeknüpft: *ihn, und zwar den im Gewitter aufsteigenden, heranziehenden Gott.* Zu עֹלֶה vgl. Hab. 3, 16. ריעו ist Subj. zu יגיד, eig. *sein Lärmen,* von רֵעַ Nom. verb. von רָעַע lärmen, z. B. auch Mich. 4, 9. vorkommend, sicher aber nicht von רֵעַ *Freund,* Nom. verb. von רָעָה (*Schär., Eichh., Umbr.* u. A.), welches mit dem Suff. 3. Sing. masc. sehr häufig sich findet, stets aber רֵעֵהוּ (in diesem Buche z. B. 6, 14. 12, 4. 16, 21. 42, 10.) lautet. Der Atnach ist von ריעו weg unter מקנה zu versetzen, wodurch der Rhythmus dem des folgenden Verses entsprechend wird. Die Heerden, wenn sie auf freiem Felde den rollenden Donner hören, gerathen in Schrecken und laufen nach Hause. Der auch von *Ew.* angenommenen Erklärung *Rosenm.'s: ihn kündigt an sein Rollen, die Heerde sogar, wenn er im Anzuge* (Beziehung auf das Vorgefühl, welches manche Thiere, Rinder, Schafe u. a., von einem heranziehenden Gewitter haben und auf mannichfache Weise, durch Geberden, Schreien u. s. w. kund geben *Virg.* Georg. 1, 373 ff. *Plin.* Hist. Nat. 18, 35.) steht die Stellung von אַף entgegen, welches so wenig als גַּם sich irgendwo dem Worte, das es hervorhebt, nachgesetzt findet, daher es statt מִקְנֶה אַף durchaus אַף מִקְנֶה heissen müsste. Die Lesart מקנה אף עולה (mit Weglassung von על) nach *Pesch.* und mehreren MSS. bei *de Rossi* gäbe mit Beseitigung dieser Schwierigkeit den ebenso passenden Sinn: *die Heerden (verkünden) den Zorn des Heranziehenden;* aber die Aus-

---

*) Statt מפגיע ist vielleicht מִפְגָּע zu lesen: *und er weist ihm die Stätte an, wo er treffen soll.* O.

legung darf hier von der Wortkritik kaum Gebrauch machen, da der Grund der abweichenden Lesarten (statt על findet sich auch noch לא und כל) höchst wahrsch. in der grossen Schwierigkeit zu suchen ist, welche diese Stelle schon von den alten Verss. an den Erklärern darbot, so dass bis auf unsere Tage in die dreissig verschiedene Erklärungen zu Tage gefördert worden sind*).

Cap. XXXVII. V. 1. אף nimmt das 36, 33. vorangehende אף wieder auf: *ihn, wenn er im Anzuge! Ja, darob fährt auf* u. s. w. לזאת] *dabei*, näml. wenn ich seine Donnerstimme vernehme. יחרד ממקומו] eig. *es fährt auf von seiner Stelle*, d. i. es erbebt. Elihu will den Eindruck schildern, welchen die Erscheinungen des Gewitters in ihm hervorbringen: sie erfüllen ihn mit Angst und Beben vor der gewaltigen Macht Gottes. — V. 2—4. Und wer sollte nicht denselben Eindruck empfangen? Man höre doch nur den furchtbaren Schall dieser Stimme Gottes, höre, wie sie unter dem ganzen Himmel hinrollt, schaue die Blitze, die ihre Zacken bis auf die Enden der Erde zu werfen scheinen, und denen die Donnerschläge auf dem Fusse folgen! V. 2. הגה] das *Gemurmel, Gebrumme*. מפיו יצא] Relativsatz. — V. 3. ישרהו ist entweder Imperf. Kal von שָׁרָה, im Chald. *loslassen, fahren lassen*, oder Perf. Piel mit fehlendem Dag. f., von יָשַׁר *gerade sein*, Piel *gerade leiten*; das Suff. bezieht sich auf קול V. 2. Dasselbe Verb. ist im 2. Gl. zu ergänzen, und da nun wenigstens von den hin und her fahrenden Blitzen nicht passend gesagt wird: *sie werden in gerader Richtung geleitet*, so ist die schon von *Aben Esra, Cocc.* u. A. empfohlene Ableitung von שָׁרָה vorzuziehen. אור] wie 36, 32. על־כנפות הארץ] *auf die Enden der Erde*, eig. auf die Säume der als Teppich gedachten (vgl. zu 38, 13.) Erde. — V. 4. אחריו geht auf אור V. 3. ולא יעקבם כי־ישמע קולו] *und er hält sie* (die Blitze) *nicht zurück, wenn seine Stimme ertönt*. Die beiden Glieder, wovon das erste, bis גאונו gehend, zweitheilig ist, sollen den Gedanken ausdrücken: Blitz und Donner begleiten sich gegenseitig, wo der eine, ist auch der andere. In der Wahl des Suff. plur. in יעקבם ist die grammat. Genauigkeit der Assonanz mit ירעם zum Opfer gebracht; das Pron. geht dem Sinne nach auf die Blitze des 3. V., grammat. aber sollte es auf den Sing. אורו bezogen sein. Vgl. über solche Freiheit der Constr. *Ew.* §. 307 b. am Ende. Gewöhnlich bezieht man es auf die V. 6. folgenden Nomina, aber weder ist שֶׁלֶג in dem gewöhnlichen Laufe der

*) Allerdings werden die hier angeführten abweichenden Lesarten auf *Conjectur* beruhen, zu der die Schwierigkeit der Stelle dringend genug auffordert; aber nicht dieser Umstand berechtigt den Interpreten zur Abweisung derselben, sondern es wird Alles darauf ankommen, ob die auf Conjectur beruhenden Lesarten nach menschlichem Urtheile das Richtige, d. h. die ursprüngliche Gestalt des Textes, enthalten. Im vorliegenden Falle wird man diess nicht behaupten können, wenn man auch noch so sehr davon überzeugt ist, dass die masoretische Recension die ursprüngliche Gestalt des Textes nicht wiedergiebt. O.

Naturordnung ein Begleiter des Donners, noch ist dort von Gewitterregen die Rede. יְעַקְּבֵם erklärt schon *Targ.* durch יְעַכְּבֵם (wie auch einige MSS. lesen) *zurückhalten*. Man übersehe nicht die Reminiscenz aus 40, 9. im 2. Theile des 1. Gl. — V. 5. Im 1. Gl. Zusammenfassung des bisher vom Donner und seiner Begleitung Gesagten (נפלאות steht adverb., wie נוראות Ps. 139, 14.), im 2. Gl. Uebergang zu den folgenden neuen Wundern, zunächst (bis V. 10.) der Winterzeit. — V. 6. הוא־ארץ] d. i. *falle zur Erde!* (wie schon *Vulg.*), nicht: *sei Erde!* also von הֱוָא, chald. Form des Verb. הָוָה *fallen*, wovon das 6, 2. 30. vorkommende Nom. הַוָּה. Vor גשם ist an beiden Stellen לְ aus לשלג zu ergänzen, denn auch zum Regen spricht Gott: הֱוָא־אָרֶץ. גשם מטר] Diese (auch in umgekehrter Wortfolge vorkommende) Verbindung *verstärkt* den Begriff, also: *Regenguss.* Die Rede ist nicht von Gewitterregen, sondern von den Regengüssen zur sogen. Regenzeit, mit welcher der Winter in Palästina anfängt (Frühregen), und auch wieder aufhört (Spätregen); das wiederholte גשם מטר scheint diese zweimal eintretende Regenperiode anzudeuten *). — V. 7. schildert, wie die Menschen, V. 8., wie die Thiere es zur Winterzeit halten und gehalten sind; den ersteren wird nach V. 7. *ein Siegel auf die Hand gedrückt*, so dass sie dieselbe nicht öffnen und gebrauchen können (über den Ausdruck vgl. zu 33, 16.), d. h. ihre Hand wird vom Froste gelähmt, sie erstarrt, kann nicht mehr schaffen. Aehnlich sagt *Hom.* vom Winter Il. 17, 549 f.: ὅς ῥά τε ἔργων ἀνθρώπους ἀνέπαυσεν ἐπὶ χθονί. Zweck dieser Lähmung der Hände ist דעת כל־אנשי מעשהו, wörtl.: *die Erkenntniss aller Menschen seiner Schöpfung*, d. h. dass alle Menschen sich als der höheren Macht Gottes, ihres Herrn und Schöpfers, unterworfene Wesen mögen erkennen lernen. דעת] im religiösen Sinne, s. v. a. דַּעַת יְהוָה; vgl. יִרְאָה 4, 6. Es ist aber ohne Zweifel אֲנָשִׁים עֹשֵׂהוּ zu lesen, worauf schon die Uebersetzung der *Vulg.* hindeutet, da der Ausdruck *Menschen seiner Schöpfung* sonst nicht vorkommt, hingegen עֹשֶׂה *Schöpfer* ein Lieblingsausdruck Elihu's ist, s. 32, 22. 35, 10., vgl. 36, 3. Das Suff. הוּ— geht alsdann grammat. auf כֹּל **). — V. 8. Die Thiere ziehen sich in ihre Schlupfwinkel zurück zum Winterschlafe. ותבוא] *da geht* u. s. w., stärker als וְתָבוֹא. — V. 9. 10. Von den Winterstürmen, Kälte, Eis. Dass חדר, wie die meisten Ausll. annehmen, für חַדְרֵי תֵמָן 9, 9. gesetzt sei und den Süden bedeute, kann wohl noch bezweifelt werden, da es gewöhnlich der *Ostwind* ist, welcher in Palästina Sturm bringt, s. zu 27, 21., und *Stürme aus Süden*, wo solche in der Bibel erwähnt werden, wie z. B. Jes. 21, 1., aus der besonderen Oertlichkeit der

---

*) Dieser künstlichen Deutung kann ich nicht beipflichten und halte den Text für schadhaft. Vielleicht sind in וגשם מטר und וג' מטרות zwei Varianten neben einander gestellt. O.

**) Mit grösserer Wahrscheinlichkeit und in genauerem Anschlusse an die *Vulg.* dürfte zu lesen sein: כָּל־אֲנָשִׁים מַעֲשֵׂהוּ: *auf dass alle Menschen sein Thun erkennen.* O.

All creatures follow out the intention, [illegible] the outward acts of God impress on them

einzelnen Stellen zu erklären sind. Auch kommt nach V. 17. vom *Süden* vielmehr die *Sommerhitze*. Man kann den Ausdruck (mit den Verss.) allgemein fassen: *Kammer;* der Artikel weist auf eine bestimmte Kammer hin, näml. die des Himmels, demnach der Ausdruck parallel mit אוֹצָר 38, 22.; die Stelle Ps. 135, 7.: *er holt den Wind hervor aus seinen Vorrathskammern,* scheint diese Erklärung sogar zu fordern. Ueber מזרים s. die WBB. — V. 10. Auch über die Entstehung des Eises weiss Elihu mehr zu sagen, als der Vf. des übrigen Buches, vgl. 38, 29. Man bemerke aber den nachbildenden Charakter unserer Stelle: das 1. Gl. handelt von der Entstehung des Eises, das 2. beschreibt das Gefrieren, wie Cap. XXXVIII. zuerst V. 29. nach der Entstehung gefragt, und dann V. 30. die Bildung des Eises geschildert wird. מנשמת־אל] d. i. dadurch, dass ein kalter Hauch von Gott über das Wasser fährt. יתן] impers., wie unser *es giebt,* eig. *man giebt* = es wird gegeben, entsteht; ebenso Spr. 13, 10. Zum 2. Gl. muss aber das Verb. personell gefasst und auf Gott bezogen werden: *und die Breite des Wassers bringt er in eine Enge,* macht er eng, zieht er zusammen*). מוּצָק, wie 36, 16. — V. 11—13. Von den Gewitterwolken; zuerst, wie sie sich füllen und sammeln; dann V. 12., wie sie drohend über der Erde hin und her schweben, von Gott ihre Richtung erhaltend; endlich V. 13., wie sie sich entladen, und, je nachdem es das Land verdient, Unheil bringen oder Segen. V. 11. הִטְרִיחַ *beladen, belasten;* vgl. טֹרַח Last. ברי] *mit Feuchtigkeit,* d. h. mit Regenwasser, nach den meisten Ausll. von רִי herzuleiten, als Nom. verb. von רָוָה, s. die WBB. Subj. zu יפיץ ist, wie zu יטריח, *Gott.* הֵפִיץ (38, 24.) *ausstreuen, hinstreuen.* ענן אורו] *das Gewölk seines Feuers,* d. h. die blitzschwangeren Wolken. אוֹר, wie V. 3. Die Erklärung: *im Regen stürzt er herab die Wolke* (*de Wette, Ges.* u. A.), so dass vom Wolkenbruche die Rede, passt nicht zum Zusammenhange dieses Verses mit V. 12. u. 13.; dasselbe gilt von der Erklärung *Rosenm.'s, Schär.'s, Umbr.'s* u. A., welche בְּרִי als Nom. verb. von בָּרָה (s. die WBB.) herleitend übersetzen: *und Heiterkeit vertreibt die Wolken.* — V. 12. והוא geht auf ענן oder עב des vorhergehenden Verses. Prädicat dazu ist מתהפך, *sie wendet sich hin und her.* מסבות] adverb., wie sonst סָבִיב, סְבִיבוֹת, מְסָבִיב. בתחבולתיו] eig.: *an seiner Leitung***), d. h. von ihm wie an einem חֶבֶל geleitet; und zwar geleitet לפעלם כל אשר־יצום, eig.: *nach ihrem Thun alles das, was er sie heisst,* d. h. nach dem Maasse, als man seine Gebote erfüllt; die Suffixe ־ָם und ־ֵם sind, wie 41, 1. (vgl. die Anm.), ohne Beziehung auf ein bestimmtes Subj. gesetzt, gehen aber dem Sinne nach auf die *Menschen* (*Ew.*). Die Richtigkeit dieser Beziehung geht sowohl aus V. 13.,

---

*) Den hier angenommenen Wechsel des Subjects halte ich für unzulässig; man wird entweder (mit *Ew.*) auch im 2. Gl. zu übersetzen haben: *des Wassers Weite kommt in Enge;* oder Gott ist auch im 1. Gl. Subject, des vorausgehenden מנשמת־אל ungeachtet. O.

**) Oder vielmehr: *durch* seine Leitung, *nach* seiner L. O.

als aus der Parallelstelle 34, 11. hervor. Die letzten Worte schliessen sich an מִתְהַפֵּךְ an; ארצה — ארץ, wie 34, 13.; die Verbindung von תבל und ארץ wie Spr. 8, 31. Der Vers ist übrigens dreitheilig, wie V. 4. u. 21., und man hätte desshalb eine andere Gliederung der Accentuation erwarten dürfen *). — V. 13. *Sei's zur Züchtigung, so für sein Land, sei's zur Gnade, lässt er sie kommen.* Schon die Gesetze der Logik dulden es nicht, dass zwischen die Begriffe שֵׁבֶט und חֶסֶד, die sich zu einander verhalten wie Unglück und Glück, ein dritter hineintrete. Demnach kann אם־לארצו kein Glied der Disjunction, sondern muss Bedingungssatz sein: *wenn sie* (die Züchtigung) *seinem Lande zukommen soll, wenn es dieselbe verdient hat.* לשבט] eig.: *um Zuchtruthe zu sein,* d. i. *als Zuchtruthe* 9, 34. 21, 9. ארצו] *sein Land,* d. h. entweder das Land seines Volkes Israel oder, passender, seine Erde. ימצאהו] eig.: *er lässt sie* (die Wetterwolke) *treffen, einen Ort finden,* d. h. sich ergiessen. — V. 14—18. Welch' reicher Stoff für Hiob, Gottes Grösse zu preisen! Aber er möge doch noch weiter hören, möge sich fragen, ob er von den genannten und anderen Wundern mehr zu sagen wisse, als dass sie geschehen! V. 15. Weisst du darum, wenn es Gottes Wille ist, diese Wunder erscheinen z. B. seinen Blitz leuchten zu lassen? בשום־אלוה עליהם sc. לִבּוֹ, vgl. 34, 23. und Anm. zu 4, 20. 24, 12.; das Suff. in עליהם bezieht sich auf die נִפְלְאוֹת des 14. V., vgl. *Ew.* §. 184 c. am Ende; 247 d. am Ende. והופיע ist Perf., und die Constr. wie 38, 7.: *wenn er im Sinne hat und leuchten lässt.* אור עננו] eig. *sein Wolkenfeuer;* vgl. V. 11. ענן אורו *seine Feuerwolke.* — V. 16. Begreifst du, wie die Wolken sich schwebend im freien Luftraume erhalten können, ohne von der Schwere des Wassers zur Erde herabgedrückt zu werden? kannst du diese Anordnung ihres Gewichtes, dergleichen Wunder des Allweisen erklären? מִפְלְשֵׂי *Schwebung,* nach *Ew.* jedoch dasselbe was מפרשים 36, 29.**). Ueber מפלאות s. *Ges.* WB. תמים דעים] hier, wo es von Gott gebraucht ist, in anderem Sinne als 36, 4., wo Elihu sich selbst dieses Präd. beilegte. — V. 17. Begreifst du den Einfluss, welchen die Hitze auf deinen Körper ausübt? אשר] von התדע V. 16. abhängig: *wie dass deine Kleider heiss werden?* Ebenso 2 Mos. 11, 7. בהשקט 'וגו] *wenn die Erde still ist* (d. h. wohl s. v. a. *schwül* ist) *von Süden her,* d. i. durch die Einwirkung der vom Süden ausgehenden Sonnengluth. — V. 18. *Kannst du neben ihm,* d. h. gleich ihm,

---

*) Wie der Vers nach der Ansicht der Punctatoren verstanden werden soll, ist sehr unklar, übrigens auch die oben angenommene Dreitheiligkeit den herrschenden Gesetzen des Parallelismus nicht sonderlich entsprechend. Ob der Text wohl erhalten sei, ist unter diesen Umständen sehr zweifelhaft und daher auch über das Einzelne, wie z. B. über das wunderliche ארצה, ein ganz sicheres Urtheil nicht möglich. O.

**) Allerdings liegt der Verdacht nahe, dass מפלשי verschrieben sei für מפרשי, wozu das benachbarte מפלאות leicht Anlass geben konnte; es trifft sich jedoch eigen, dass gerade dieses Wort ebenfalls Bedenken erregt, indem dafür sonst immer נִפְלָאוֹת gebraucht wird. O.

Ausspannung geben dem Himmel? תרקיע] fragend. שחקים] hier, wie V. 21., im Sinne von רָקִיעַ oder שָׁמַיִם. מוצק] verschieden von V. 10., Partic. Hoph. von יָצַק; vgl. 38, 38. Die Spiegel der Hebräer waren, wie die der Alten überhaupt, Metallplatten; vgl. 2 Mos. 38, 8. — V. 19. Aufforderung an Hiob, sich zu erklären, ob dem Menschen, der diese Wunder Gottes auch nur zu *begreifen* unfähig ist, Gott gegenüber noch etwas Anderes gezieme, als — zu schweigen, oder auch anzugeben, was dieser denn eigentlich gegen Gott vorbringen solle? Elihu selbst spricht *seine* Ansicht aus in den Worten: לא נערך מפני־חשך. עָרַךְ, abgekürzter Ausdruck für עָרַךְ מִלִּין 32, 14. חֹשֶׁךְ hier: *Finsterniss des Verstandes*, Unwissenheit, Kurzsichtigkeit. — V. 20. Und wenn die Menschen dennoch sich erlauben, über und wider Gott zu reden, ist es bei dieser Macht und Erhabenheit Gottes zu wünschen, dass es ihm hinterbracht werde, wie Hiob so häufig und ungestüm es gewünscht hat? Elihu wenigstens möchte dieses nicht wünschen; denn er will nicht einen Wunsch aussprechen, dessen Erfüllung er mit seinem Leben büssen müsste. Wörtl.: *soll es ihm erzählt werden, wenn ich rede?* d. h. kann ich, ein kurzsichtiger Mensch, wünschen, dass meine thörichten Reden über Gott zu seiner Kunde gelangen? Elihu setzt sich selbst als Einzelnen an die Stelle der ganzen Gattung, so dass der Sinn der Frage dieser: können wir Menschen, kannst du, Hiob, oder ich, oder irgend ein Anderer, diess wünschen? Das 2. Gl.: *oder hat je einer gewollt, dass ihm Verderben komme?* eig. *gesagt, dass er wolle verderbt werden?* Jenes wünschen hiesse, sich selbst das göttliche Strafgericht (über בֻּלַּע vgl. zu 2, 3.) anwünschen; vgl. 32, 22. אם entspricht dem הֲ im 1. Gl. אמר כי] *sagen, wollen, dass etwas geschehe*, vgl. 36, 10. — V. 21. Das Schlussergebniss alles über die Grösse Gottes Gesagten ist: Gottes Wesen und Wirken ist für den Menschen in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Dieser im 2. Gl. von V. 22. und in V. 23. ausgesprochene Satz wird zuerst durch die Parallele des Sonnenlichtes veranschaulicht: nie hat ein Mensch in das am wolkenlosen Himmel strahlende Sonnenlicht hineinschauen können. ועתה] wie 35, 15. אור] wie 31, 26. בהיר הוא בשחקים] Relativsatz; שחקים wie V. 18. ורוח עברה ותטהרם] bezeichnet den gleichzeitigen Nebenumstand: *indem* der Wind darüber fährt. — V. 22. *Vom Norden her kommt das Gold — um Gott furchtbare Pracht!*] d. h. im fernen Norden vermag der Mensch das Gold aufzuspüren; aber zu Gottes Majestät dringt Keiner hinan. Die Gegenüberstellung dieser beiden Gedanken scheint Reminiscenz aus 28, 1. 12.; den letzteren führt V. 23. weiter aus. Der Norden, das Goldland vieler Völker des Alterthums (*Herod.* 3, 116. *Plin.* Hist. Nat. 6, 11. 33, 4.), konnte als solches auch den Hebräern, wenigstens dem Rufe nach, bekannt sein (wenngleich es nicht das ihrige war, vgl. 22, 24. 28, 16.), wie denn das Land Chavilah (1 Mos. 2, 11.) wahrscheinlich kein anderes als Colchis ist. Als den Hebräern weniger bekannt, und daher ferner liegend gedacht, war aber der Norden hier passendere Bezeichnung des Goldlandes, als der bekanntere und daher näher

liegend gedachte Süden. In dieser wörtlichen Bedeutung fassen זָהָב schon mehrere ältere Ausll., darunter *Seb. Schmid*, unter den Neueren *Köster* (Erläutt. der h. Schrift u. s. w. S. 166.), *Ew.*; die grosse Mehrzahl dagegen hält es für bildliche Bezeichnung der Sonne, mit Vergleichung von *aurea lux*, *aureus sol* und ähnlichen Ausdrücken bei arab. Dichtern (die *Schult.* anführt), und erklärt: *vom Norden her*, d. h. vom Nordwinde, welcher den Himmel reinigt, *kommt der Goldglanz der Sonne*, so dass die Worte noch Fortsetzung von V. 21. wären. Aber diese Fortsetzung wäre sehr schleppend, und eine müssige Wiederholung des 2. Gl. von V. 21.; auch heisst es vom רוּחַ צָפוֹן Spr. 25, 23. vielmehr: תְּחוֹלֵל גָּשֶׁם *er gebiert Regen*. עַל־אֱלוֹהַּ] eig.: über Eloah hingezogen, wie ein Gewand, mit welchem הוֹד verglichen wird Ps. 104, 1. — נוֹרָא ist mit besonderem Nachdruck dem Subst. הוֹד im Status cstr. vorgesetzt nach *Ew.* §. 298 e.; das *Furchtbare* des Gott umgebenden Glanzes liegt in seiner Undurchdringlichkeit. — V. 23. *Der Allmächtige, wir finden ihn nicht, den Erhabenen an Macht und an Recht und an Fülle der Gerechtigkeit; er erwiedert nicht.* מְצָאנֻהוּ] doppelsinnig: weder mit dem äusseren, noch mit dem inneren Auge dringen wir zu ihm hin; zu מָצָא im *uneigentlichen* Sinne vgl. Pred. 3, 11. Die Lesart לֹא יַעֲנֶה *er erwiedert nicht*, d. h. steht dem Menschen nicht Red' und Antwort, welche LXX, *Vulg.*, *Pesch.* ausdrücken und einige sehr alte MSS. bei *de Rossi* haben, ist der gewöhnlichen לֹא יְעַנֶּה vorzuziehen; die Verbindung: *Fülle der Gerechtigkeit beugt er nicht*, wäre hart, יְעַנֶּה aber absolut zu nehmen: *er unterdrückt nicht*, gegen den sonstigen Sprachgebrauch, da עִנָּה überall, auch Klagl. 3, 33., mit einem Object verbunden vorkommt. — V. 24. *Darum sollen ihn scheuen die Menschen; er schaut auf keinen der Hochweisen.* Den Menschen bleibt nach dem V. 21—23. Gesagten nichts übrig, als sich in Ehrfurcht Gott zu unterwerfen: auch die sich am weisesten dünkende Weisheit ergründet ihn nicht, und er beachtet sie nicht; mit Einem Worte: der Mensch soll glauben, nicht schauen wollen! dieselbe Lehre, welche schon Hiob aufgestellt hatte 28, 28. Paronomasie zwischen יְרֵאוּהוּ und יִרְאֶה; vgl. 6, 21. רָאָה mit dem Accus.: *sich um etwas kümmern*, *etwas beachten*, z. B. 1 Mos. 39, 23., vgl. שׁוּר 33, 14. Andere (darunter *Schär.*, *Rosenm.*, *de Wette*), Subj. und Präd. im 2. Gl. umkehrend, erklären: *ihn schaut keiner der Weisesten!* was nur im eigentlichen Sinne, wie 19, 27., verstanden werden, nicht aber heissen könnte: *ihn ergründet keiner*, nach Anm. zu 34, 29.

Jehova und Hiob.

Cap. XXXVIII — XLII, 6.

Erstes Gespräch.

Cap. XXXVIII — XL, 5.

Gedankengang: Jehova, welcher dem langen Streite vom Himmel herab zugehört hat, naht sich nun der Erde, und unterbricht den eben in neuen Betheuerungen seiner Unschuld begriffenen Hiob (vgl. Anm. zu 31, 40.). Und da von den Rednern dieser es ist, welcher sich so ungereimte Urtheile über die göttliche Weltregierung erlaubt und Gott so oft und so trotzig herausgefordert hatte, wendet sich der Weltenherr sofort an ihn, und fordert ihn auf, sich jetzt zum Kampfe zu rüsten; denn, wie Hiob es gewünscht hat (13, 22.), so soll ihm nun geschehen, *Gott* will ihn fragen, und *er* soll antworten 38, 1—3. Einem, der sich eine so tiefe Einsicht in die Weltordnung zutraut, der sich sogar herausgenommen hat, den Urheber derselben zu meistern (vgl. 21, 19 f.), wird es ein Leichtes sein, die Wunder der Schöpfung, die Gesetze der Natur, der irdischen und der himmlischen, der belebten und der unbelebten, zu erklären und darüber Rechenschaft zu geben. Daher wird dem Hiob eine lange Reihe von Wundererscheinungen aus der sichtbaren Welt in buntem Wechsel vorgeführt, Wunder der Erde V. 4—18., des Himmels V. 19—38., der Thierwelt V. 39—39, 30., Alles in Fragen, welche so gestellt sind, dass Hiob sie entweder gar nicht beantworten kann, wie 38, 4. 6. 19. 24. 29. 36. 37. 41. 39, 5., oder dass ihre Beantwortung ihn an seine Ohnmacht erinnern und mit der tiefsten Beschämung erfüllen muss, wie 38, 5. 8—11. 12. 16—18. 22. 25. 28. 31—33. 34. 35. 39. 39, 1. 2. 9—12. 19. 20. 26. 27., so dass er lieber gänzlich verstummen möchte; aber Jehova fordert Erklärung und Antwort von dem, der ihn meistern wollte 40, 1. 2.; und Hiob giebt sie endlich, bekennend, dass er sich ohnmächtig fühle, auf die ihm vorgelegten Fragen irgend etwas zu erwiedern V. 3. 4., und dass er nie wieder sich anmaassen werde, mit Gott zu hadern V. 5.

Cap. XXXVIII. V. 1. מִן הַסְּעָרָה] *aus dem Sturme,* der, wie *immer,* wenn Gott sich der Erde naht, seine Erscheinung ankündigt und sie begleitet, vgl. Anm. zu 4, 15. Der Sturm treibt die Wolken, in welche gehüllt Jehova einherfährt (Ps. 104, 3.), gegen die Erde herab; aus diesen Wolken heraus vernimmt Hiob die Stimme Gottes, und was er von ihm sieht (42, 5.), ist der aus dem Gewölke hervorstrahlende göttliche Lichtglanz. Ueber die Trennung des מִן von seinem Nomen vgl. *Ges.* hebr. Leseb. Anm. zu 1 Sam. 24, 9. *Ew.* §. 242. Das נ statt ן ist ursprünglich gewiss nichts Anderes, als wofür es *Houbig.* hält, *merum vitium literae male exaratae,* von

den Masoreten aber beibehalten worden, weil sie in dem Zufall Absicht, nämlich irgend eine typische Bedeutung, suchten oder fanden *). — V. 2. מחשיך] Im Partic. liegt, dass der Angeredete noch im Sprechen begriffen ist, Gott ihm also in die Rede fällt. Da nun der מַחְשִׁיךְ עֵצָה kein Anderer als Hiob, am allerwenigsten Elihu sein kann, so muss sich die Rede Gottes ursprünglich unmittelbar an die Rede Hiobs, und kann sich nicht an die Elihu's angeschlossen haben. הֶחְשִׁיךְ etwas (Klares) *verdunkeln, verwirren*. עצה] *Rathschluss*, näml. göttlicher, wie הַחָכְמָה 28, 12. die *göttliche* Weisheit ist. Dem Hiob hatte sich zwar allerdings zuletzt die Ahnung aufgedrungen, dass seinem Schicksale ein bestimmter Plan Gottes zum Grunde liegen müsse; aber weder hat er denselben erkannt, noch ist er, wie er es sollte, von dieser Voraussetzung ausgegangen, hat vielmehr die längste Zeit des Streites damit zugebracht, Gott der Laune und der Ungerechtigkeit in der Leitung der menschlichen Schicksale zu beschuldigen, so dass, was nach 1, 11. 12. 2, 3—6. ein wohlbedachter Plan Gottes war, durch solches Gerede als planlos dargestellt, eine klare Absicht von vorn herein verwirrt und verdächtigt wurde. — V. 3. Wohl wissend, welcher von den Rednern der מחשיך sei, wendet sich Jehova sofort an diesen selbst, an Hiob. Die Aufforderung, *die Lenden zu gürten*, d. h. sich zum Kampfe zu rüsten und auf die vorzulegenden Fragen zu antworten, bezieht sich auf die öftern herausfordernden Wünsche Hiobs 9, 35. 13, 22. 14, 15. 31, 37. — V. 4. Die Fragen beziehen sich zuerst auf die *Erde* bis V. 18., und beginnen mit der Schöpfung derselben, bis V. 11. Wo war Hiob damals? War er etwa bei der Schöpfung der Erde zugegen, oder gar selbst dabei thätig? Es scheint so, da er sich eine so grosse Einsicht in die Weltordnung zutraut. Wohlan, so wird er auch sagen können, wie es dabei zuging. Es folgen daher von V. 5. an verschiedene Fragen nach dem Wie der Schöpfung. אם־ידעת בינה] wenn du die Einsicht, Kenntniss wirklich hast, welche du haben zu wollen scheinst. Zum Ausdrucke vgl. Jes. 29, 24. Dan. 2, 21. Sachparallele: 15, 7. — V. 5. Bei dieser Prüfung, welche mit Hiob angestellt wird, liegt eine dichterisch-freie Darstellung der Schöpfung der Erde zum Grunde, und zwar nach dem Bilde des Baues eines Hauses, wobei zuerst der Umfang des Gebäudes abgesteckt, dann die Grundsteine eingesenkt werden (V. 6.), und die Legung derselben festlich begangen wird (V. 7.). *Wer nahm ihre Maasse, dass du's wüsstest?* d. h. wer gränzte ihren Umfang ab, dass du mir's sagen könntest? מֵמַד nach der Form מֵסַב *Ges.* §. 84. II. 14. — V. 7. Zeitbestimmung zu V. 6. Im 2. Gl. Uebergang der Constr. vom Inf. mit der Präp. zum Verb. finit. Vgl. V. 9. 10. 13. und Anm. zu 28, 25. Zu der Sitte, unter Musik und Freudenge-

*) Wegen 40, 6. darf wohl nicht an einen blossen Schreibfehler gedacht werden, sondern es mag sich hier eine seltene Weise, die vollständige Präpos. מן mit dem Nomen in der Schrift zu verbinden, erhalten haben; vgl. *Ew.* §. 78 b. Not. O.

sängen die Grundsteine der Gebäude zu legen, vgl. Zach. 4, 7. Esr. 3, 10. An die Stelle der Menschen, welche bei der Feier des Erdenbaues nicht zugegen sein konnten, lässt der Dichter die himmlischen Schaaren, die Engel (בני אלהים, wie 1, 6.) und die (belebt gedachten, vgl. zu 25, 5.) Sterne treten; die ***Morgensterne*** aber nennt er, weil er sich den Erdenbau in der ersten Frühe des Tages, da noch die Morgensterne glänzen, begonnen denkt. — V. 8. ויסך schliesst sich an מי־ירה des 6. V. an: *wer legte — und umschloss?* Die Thore, mit denen das Meer umschlossen ward, sind die (*beidseitigen*, daher der Dual דְּלָתַיִם, von der Form דֶּלֶת, nicht דָּלֶת) Ufer, in welche es eingedämmt wurde. Das 2. Gl. enthält die Zeitbestimmung znm 1., welche in V. 9. fortgeht, und in V. 10. u. 11. in eine Beschreibung der Eindämmung übergeht; die Constr. ist dieselbe wie in V. 7., nur dass das בְּ fehlt vor יצא, welches aber wegen des vorangehenden מרחם nicht stehen *kann*, *Ew.* §. 333a.; dem Sinne nach ist מרחם יצא nähere Bestimmung des allgemeinen בגיחו. Man übersetze: *als es hervorbrach, aus dem Mutterschoosse herauskam.* Der Mutterschooss ist das Innere des Erdkörpers, aus welchem nach der Vorstellung des Dichters das Meer hervorsprudelte und das ganze Festland überschwemmte. Es liegt das Bild der Geburt eines Kindes zum Grunde, welches im folg. Verse fortgesetzt wird. — V. 9. Die Nebelwolken, die auf der Wassermasse lagen und sie bedeckten, werden mit den Windeln verglichen, in die das neugeborne Kind eingehüllt wird. — V. 10. ואשבר schliesst sich an בשומי V. 9. an. שָׁבַר חק, eine nur hier vorkommende Verbindung, die entweder nach Analogie von גָּזַר אֹמֶר 22, 28. zu erklären ist, so dass שָׁבַר, eig. *abbrechen*, geradezu auch die Bedeutung *festsetzen* hatte (vgl. auch חָרַץ), oder (nach *Ew.*) von dem Dichter mit Beziehung auf den in חק liegenden *Sinn* gebildet wurde; bei חק nämlich ist in diesem Zusammenhange an die *Ufer des Meeres* zu denken; von steilen, schroffen Uferfelsen kann der Ausdruck שָׁבַר gebraucht werden, weil sie wie abgebrochen erscheinen, vgl. ῥηγμίν. — V. 11. 2. Gl.: *und hier sei es abgesteckt* (eig. gesetzt) *beim Uebermuth deiner Wogen!* ישית] die 3. Pers. unbestimmt, eig.: *man setze*, für: *es sei gesetzt!* vgl. 37, 10. Der Begriff חק ergänzt sich als Object zu ישית theils aus dem häufigen Gebrauche der Redensart שִׁית חק, vgl. z. B. 14, 13., theils aus dem Zusammenhange. Der Sinn von V. 8—11.: und *wer* war es, der damals, als das Meer geboren wurde und sofort seine Fluthen den ganzen Erdkörper bedeckten (1 Mos. 1, 2.), die Wassermassen zertheilte, und ihnen für alle Zeiten eine feste Gränze anwies? warst *du* es oder ich? Sachparallelen: Jer. 5, 22. Ps. 89, 10. 104, 9. — V. 12. Oder vielleicht hat Hiob, wenn er auch bei der Schöpfung selbst nicht zugegen oder thätig war, an der Hervorbringung der zahlreichen Wundererscheinungen, welche die Erde darbietet, Antheil, oder seine Kenntniss umfasst doch die ganze Erde nach innen und aussen? Unter *jenen* werden die schnelle Verbreitung des Tageslichtes und seine Wirkungen auf die nachtumhüllte Erde hervorgehoben und bis V. 15.

beschrieben; vom *Letzteren* ist V. 16—18. die Rede. מִיָּמֶיךָ] *von deinen Tagen an,* d. i. seitdem du lebst. In ידעתה soll nach dem K'ri das ה als Artikel mit dem folgenden Worte verbunden, also יִדַּעְתָּ הַשַּׁחַר gelesen werden, vgl. יָדַעְתָּ V. 21. 39, 1. 2.; das K'tib kann dadurch veranlasst sein, dass nach Analogie von בֹּקֶר auch שַׁחַר *ohne* Artikel stehen zu müssen schien. *Seinen Ort wissen lassen,* d. i. ihm seinen Ort anweisen. — V. 13. לֶאֱחֹז] abhängig von צִוִּיתָ V. 12. Subj. zum Inf. ist *die Morgenröthe.* כַּנְפוֹת הָאָרֶץ] *die Zipfel* d. h. *die Enden der Erde* nach allen Himmelsgegenden hin; *die Morgenröthe ergreift diese Zipfel,* indem sie sich gleichzeitig über den ganzen Horizont hin verbreitet. Im 2. Gl. löst sich der Inf. wieder in das Verb. finit. auf, und in diesem geht die Rede V. 14. 15. fort, ohne Rücksicht auf die logische Abhängigkeit der Sätze von V. 12. הִנָּעֵר eig. *abgeschüttelt werden;* es liegt das Bild von der Erde als einem Teppiche zum Grunde, dessen Zipfel die Morgenröthe anfasst und die Frevler, welche die Nacht über sich darauf hingelagert hatten, abschüttelt. Sinn: durch die Morgenröthe werden die Bösen verscheucht; das Licht hassend (24, 13 ff.), ziehen sie sich beim Anbruche derselben in die Verborgenheit zurück. Das sogenannte ע *suspensum* hier und V. 15. in demselben Worte; vgl. darüber *Buxt.* Comm. masor. (Basil. 1665. 4.) p. 159 f. — V. 14. ist weitere Ausführung des 1. Gl. von V. 13., sowie V. 15. des 2. Gl. Von der Morgenröthe einmal berührt, *wandelt sich die Erde gleich Siegelthon.* Der Siegelthon (d. i. Thon, wie er zum Siegeln gebraucht wurde, γῆ σημαντρίς bei *Herod.* 2, 38.) ist eine formlose Masse; er *wandelt sich,* wenn diese Masse ein bestimmtes Gepräge annimmt, d. h. wenn ihr das Siegel aufgedrückt wird; solch' einer gestaltlosen Masse gleicht die Erde zur Nachtzeit; sowie aber das Licht des Morgens auf sie fällt, ist es, als wenn dem Thone das Siegel aufgedrückt wird; sie wandelt sich plötzlich, und das formlos Scheinende stellt nun eine zusammenhängende Reihe der herrlichsten Formen dar. Das Subj. zu יתיצבו ist unbestimmt: die Dinge, die Gestalten alle auf der Erde, *sie stellen sich wie ein Gewand,* d. h. sie treten, vom Lichte beleuchtet, hervor, und stellen sich dar wie ein Gewand, welches der Erde aufliegt. — V. 15. אורם] d. i. nach 24, 17. *die Finsterniss.* Das 2. Gl.: *und der hohe Arm,* d. i. der schon aufgehoben ist, um die Frevelthat zu vollbringen, *wird zerschmettert,* d. h. unschädlich gemacht durch das anbrechende Tageslicht, indem der Frevler ihn augenblicklich sinken lässt, sowie er das Licht erblickt, um nicht ergriffen zu werden. — V. 16. 17. Oder, wie weit ist Hiobs Blick gedrungen in die Tiefen im Inneren der Erde (wo des Meeres Quellen, vgl. V. 8.) und unter der Erde (wo der Scheol)? נבכי־ים] wahrsch. nach LXX: *die Quellen des Meeres;* am nächsten nämlich liegt die Ableitung von נָבַךְ = נבג aram. *hervorquillen.* Vgl. שׂוֹךְ, שׂבָךְ = dem aram. סוג *). — V. 17. מות]

*) Statt des ἅπαξ λεγ. נבכי wird mit *Hitzig*, Begriff der Kritik S. 129., zu lesen sein: נִבְלֵי; vgl. V. 37. O.

wie 28, 22. Zum Gedanken vgl. 26, 6. — V. 18. steht in nächstem Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden; die Frage ist dieselbe, nur auf den *äusseren Umfang* der Erde bezogen. *Hast du überschaut der Erde Breiten?* eig.: *reicht dein Blick, deine Kenntniss bis zu den Breiten der Erde?* Die *Zür. Uebers.: ist es dir auch bewusst, wie breit die Erde sei?* Das Fragwort fehlt, um das Zusammenstossen zweier ה zu vermeiden. *Breiten* für Ausdehnung überhaupt; der Plur. bezeichnet die Ausdehnung nach allen Seiten. Durch die Formel des 2. Gl. kehrt der Schluss dieser sich auf die *Erde* beziehenden Fragen zum Anfange (V. 4.) zurück. כלה] als Neutr.: *dieses Alles* *). — V. 19. beginnen die Fragen über die Wunder des Himmels, und gehen bis V. 38. Zuerst über den Ursprung von Licht und Finsterniss. Beide werden, wie 1 Mos. 1., als selbstständige, concrete Materien gedacht, welche von oben herab auf die Erde ausströmen. Woher aber eigentlich und auf welchem Wege sie kommen, weiss von den Menschen des Genaueren Keiner; doch ohne Zweifel kann Hiob es sagen. איזה הדרך ישכן־אור] *welches ist der Weg dahin, wo das Licht wohnt?* d. h. auf welchem Wege gelangt man zur Wohnung des Lichtes, d. h. wo wohnt das Licht, woher kommt es? Ueber איזה *welcher?* vgl. *Ew.* §. 104 c. 316., über den Relativsatz ישכן־אור *Ges.* §. 121, 3 c. *Ew.* §. 322 a. 1, 2. am Ende. — V. 20. *Dass du sie hinbringen könntest an ihre Gränze* (d. h. ihnen zeigen könntest, wie weit sie gehen dürfen), *dass du wüsstest die Pfade zu ihrem Hause?* כי] abhängig von der vorhergehenden Frage wie V. 5. לָקַח eig. *mitnehmen*, daher *wohin bringen* 1 Mos. 27, 13. 42, 16. 48, 9. Die Suffixa beziehen sich auf die *beiden* Nomina des 19. V. גבול ist die Gränzlinie zwischen Licht und Finsterniss, vgl. 26, 10. — V. 21. Ironisch. כי] hier Causalpartikel, Begründung von ידעת. אז] *damals,* d. h. als ich Licht und Finsterniss schuf, und beiden ihre Stätte anwies. תולד] das Imperf. nach אז, *Ges.* §. 125, 4 a. *Ew.* §. 136 b. רבים] der Plur. wie 15, 20. 21, 21. — V. 22. Schnee und Hagel woher? Die dichten Massen, in denen der Schnee und der Hagel zur Erde fallen, konnten die Vorstellung erzeugen von grossen Vorrathskammern über dem Himmelsgewölbe, die sich auf Gottes Geheiss zu bestimmten Zeiten entleeren; *wo* aber über dem Gewölbe diese Kammern liegen, ist ein Geheimniss. Doch sollte Hiob es nicht zu sagen wissen? — V. 23. Und zwar entleert Gott diese Kammern, wenn er die Menschen züchtigen, mit der Erde Krieg führen will. Zu dieser Vorstellung von einem Zuchtmittel, einer feindlichen Waffe in der Hand Jehova's, konnte der Schnee (in Palästina nur wenige Wochen andauernd, daher desto empfindlicher) Veranlassung geben durch die ihn begleitende Kälte, der Hagel durch seine zerstörenden Wirkungen. Sachparallelen: Ps. 148, 8. Ez. 13, 13. Hagg. 2, 17. Sir. 39, 35. — V. 24. Die schnelle Verbreitung des Lichtes, des Sturmwindes, wer kann sie erklären? Wörtl.: *welches ist der Weg, (auf welchem) sich theilt das*

---

*) Natürlicher beziehen Andere das Suffix in כלה auf *die Erde.* O.

Licht, ausströmt der Ostwind auf die Erde, d. h. auf welche Weise geht es zu, wie fängt es das Licht an, dass es sich über die ganze Erde vertheilt, und der Ostwind, dass er mit seinem Brausen die weitesten Strecken erfüllt? קדים] *der Ostwind* als Sturmwind wie 27, 21. הָפֵיץ eig. *ausstreuen, ausgiessen* (40, 11.), näml. die Luft, daher = *sich ergiessen;* vgl. 2 Mos. 5, 12., wo dieses Hiph. ebenfalls ohne Obj., also in intrans. Sinne gesetzt ist; ähnl. unser *ausströmen*, welches ebensowohl transit., als intrans. Sinn hat. — V. 25. שֶׁטֶף hier *die Strömung vom Himmel, der Regenguss.* פִּלַּג תְּעָלָה *Canäle abtheilen*, d. h. hier: bestimmte Striche, Richtungen anweisen. — V. 26. להמטיר] von פִּלַּג V. 25. abhängig; ebenso die V. 27. folgenden Inff.; Subj. zu allen diesen Inff. ist שֶׁטֶף. ארץ לא־איש] d. i. *Land ohne Menschen, welche dasselbe bauen und wässern;* ebenso מדבר לא־אדם בו im 2. Gl., und parallel damit V. 27.: שׁאה ומשואה. — V. 27. להצמיח מצא דשא] eig.: *dass er* (der Regenguss) *sprossen macht den Ort, wo das Grün hervorkommt*, d. h. dass er den Graswuchs erhält. Sinn von V. 25—27.: wer hat den Regengüssen, den Blitzstrahlen ihre Richtung bestimmt, und es so gefügt, dass auch diejenigen Gegenden der Erde bewässert werden, die sich keiner menschlichen Pflege zu erfreuen haben? — V. 28. אב] näml. unter den Menschen. Sinn: *ist ein Mensch der Urheber des Regens?* אֶגְלֵים wahrsch. *Tropfen*, nach *Targ., Vulg., Pesch.*, und der Verwandtschaft mit dem Stamme גלל; nach *Ges.*: *Behälter*, nach dem Arab.; aber schon die Verbindung mit הוליד *erzeugen* spricht für die erstere Erklärung, ebenso, dass das Aufliegen in einzelnen gesonderten *Tropfen* gerade eine Eigenthümlichkeit des Thaues ist. — V. 29. מי] Genit., von מבטן abhängig: *aus wessen Schoosse?* — V. 30. Die Erwähnung des *Eises* benutzt der Dichter, um den wundersamen Hergang der Bildung desselben, das Zufrieren, zu beschreiben. *Wie Stein verdichtet sich das Wasser, und die Oberfläche der Fluth schliesst sich zusammen.* חָבָא (verwandt mit חָמָא, woher חֶמְאָה geronnene Milch, Käse) urspr. *einziehen*, Niph. *sich einziehen, sich zurückziehen* 29, 8., Hitpael *sich ineinander ziehen*, daher *sich verdichten.* הִתְלַכֵּד, wie 41, 9., *sich zusammenschliessen, fest werden*, vgl. ἔχεσθαι. — V. 31. Dass מעדנות so viel sei als מַעֲנָדוֹת *Bande*, von עָדַן = עָנַד *binden*, erhellt 1) aus dem parallelen מושכות; 2) aus dem Chald., wo מְעַדְּנִים ebenfalls *Bande* bedeutet, s. *Buxt.* Lex. p. 1580.; 3) aus der Analogie anderer Versetzungen einzelner Consonanten, z. B. in מַלְתָּעוֹת = מְתַלְּעוֹת, am häufigsten bei Zischbuchstaben, s. *Ges.* Lehrgeb. S. 142 f.; 4) aus den Ueberss. der LXX (δεσμός) u. *Targ.*, wozu noch kommt, dass die Masora zu dieser Stelle bemerkt, מעדנות komme hier in anderem Sinne vor als 1 Sam. 15, 32. Die gew. Bedeutung gäbe den unpassenden Ausdruck: *die fröhlichen, lustigen Pleiaden*, nicht aber: *micantes Pleiades*, wie *Vulg.*, welches überdiess kein unterscheidendes Beiwort dieser Sterne wäre. Ueber כימה s. zu 9, 9. *Die Bande der Pleiaden knüpfen*, d. h. die einzelnen Sterne zu der zusammengehörenden Gruppe, in welcher sie stets erscheinen, verbinden;

v. 22. contrary to the view of Elihu that the purposes of God can be traced?

demnach der Sinn der Frage: machst *du* es, dass dieses Häuflein Sterne sich stets zusammen findet, stellst *du* sie zu dieser Gruppe zusammen? Eine Frage entgegengesetzten Sinnes drückt das 2. Gl. aus: *oder kannst du des Orion Fesseln lösen?* d. h. kannst du die Sterne dieses Bildes von ihrer Stelle wegnehmen, so dass es aufhört dieses zu sein, der gefesselte Riese also, seiner Fesseln frei geworden, vom Himmel verschwindet? Ueber כסיל s. zu 9, 9. *Die Fesseln* sind die einzelnen Sterne, mit denen die Riesengestalt am Himmel befestigt zu sein scheint. — V. 32. מזרות ist unsicherer Form und Bedeutung. Da 2 Kön. 23, 5. die מַזָּלוֹת als zum Himmelsheere gehörend genannt werden, zu welchem nach dem Zusammenhange unserer Stelle auch die מזרות gehören müssen, so liegt am nächsten die Vermuthung, dass wir dasselbe Wort auch hier haben (wie denn die LXX, die das hebr. Wort beibehalten haben, an beiden Stellen dieselbe Form ausdrücken: μασουρώθ), entweder nur verschrieben aus jenem, oder wie gewöhnlich angenommen wird, eine härtere Aussprache desselben durch Uebergang des ל in ר, wie ein solcher 6, 25. in נמרצו vorkam, vgl. auch אַלְמָנָה Wittwe, dessen erste Sylbe in den Dialekten אַר lautet. מַזָּלוֹת *Herbergen* (der Sonne) nennen die Rabbinen *die zwölf Sternbilder des Thierkreises,* jedes einzelne מַזָּל, das Ganze גַּלְגַּל הַמַּזָּלוֹת; s. *Buxt.* Lex. p. 1323. *Ew.* bemerkt dagegen, dass hier nur *ein einzelnes Sternbild* passend neben den anderen einzelnen stehe; sind aber die מַזָּלוֹת 2 Kön. a. a. O. dieselben wie unsere מַזָּרוֹת, so spricht an der dortigen Stelle der Zusammenhang entschieden *gegen* ein einzelnes Sternbild. Diejenigen, welche beide Wörter für verschiedene Namen halten, verstehen מַזָּרוֹת von den *beiden Kronen,* der nördlichen und der südlichen (von נֵזֶר Krone); so z. B. *Ew.* Andere Erklärungen (z. B. *Morgenstern, Vulg., Luth., Zür. Uebers.,* wogegen schon die Pluralform spricht) sind blosse Vermuthungen. הוציא *herausführen,* an das Himmelgewölbe. בעתו] *wenn es Zeit ist,* näml. sie herauszuführen. Eben so unsicher nach Form und Bedeutung ist עיש, welches die neueren Ausll. fast übereinstimmend für einerlei halten mit עָשׁ 9, 9.; die בָּנִים sind dann die drei Schwanzsterne im grossen Bären, eig. *die Angehörigen* des Bären, von den Arabern בָּנוֹת genannt. S. *Ideler* Untersuchungen u. s. w. S. 3. 11. Nur ist das gegenseitige Verhältniss der Formen עיש und עש bedenklich, wenigstens so lange man עש unter Berufung auf den arab. Namen des Wagens von dem Stamme נעש ableitet; vgl. *Ges.* Lex. man. *Ew.* sucht die Vermuthung von *Lach.* (Anleit. zur Kenntn. der Sternnamen S. 47.), dass עַיִשׁ Name der Capella (im Sternbilde des Fuhrmannes) sei, etymologisch zu begründen, indem er das Wort für eine dialektisch verschiedene Form von עֵז *Ziege* hält, dem syr. ܥܝܘܬܐ der *Pesch.* sich annähernd; die בָּנִים wären alsdann *die Jungen der Ziege,* d. h. die drei Sterne, welche bei den Arabern den gemeinsamen Namen: *die Ziegen* العناز führen,

jedoch von der Capella (العنز im Sing.) unterschieden werden; s. *Ideler* a. a. O. S. 90. 95. Aber weder ist die Einerleiheit des syr. Wortes mit עַיִשׁ sicher, da ersteres Am. 5, 8. auch für כְּסִיל vorkommt, noch bewiesen, dass ܥܝܘܬܐ im Syr. *Ziege* bedeute neben dem gewöhnlichen ܥܙܐ. *Vulg., Luth.. Zür. Uebers.: Abendstern,* unbegründet. עַל] *bei, neben,* d. i. *mit*; vgl. 2 Mos. 35, 22. *Ew.* §. 217 i. δ). תנחם] Imperf. Hiph. von נָחָה. — V. 33. חקות שמים] d. i. die Gesetze, nach denen sich der Lauf der Gestirne, der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, der Witterung u. s. f. bestimmt; vgl. 1 Mos. 8, 22. Im 2. Gl. ist בארץ mit תשים zu verbinden, vgl. 5 Mos. 16, 18. מִשְׁטָר eig. *Aufsicht*, von שֹׁטֵר *Aufseher*, hier wahrsch. s. v. a. *Herrschaft*, darin bestehend, dass im Reiche der Naturerscheinungen der Himmel der anordnende und gebende, die Erde der empfangende Theil ist. Zum Ausdrucke vgl. 1 Mos. 1, 16. Das Suff. in משטרו geht auf שמים, nach *Ew.* §. 308 a. Der Sinn der Frage erhellt aus V. 34. u. 35. — V. 36. טחות] entweder: *dunkeles Gewölk* (*Eichh., Umbr., Win.*), von טוּחַ = arab. طخا (טחה) *dunkel sein*; oder: *Luftgebilde, glänzende Lufterscheinungen* (*Ew.*), von טוּחַ = צָחַח *hell, glänzend sein*, vgl. טָהַר und צָהַר. Die erstere Ableitung scheint den Vorzug zu verdienen, weil sie sich auch auf Ps. 51, 8. anwenden lässt, und dort den passenden Sinn giebt: *die dunkelen Kammern des menschlichen Herzens* (neben סָתֻם im 2. Gl.). שֶׂכְוִי] mit dem Tone auf der ersten Sylbe*), wozu die Femininform שְׂכִיָּה Jes. 2, 16. zu vergleichen: *Bild, Gestalt,* hier: der Luft, ein Phänomen; Stammw. שָׂכָה *ansehen*. Die *Weisheit*, welche in die Wolken und Lufterscheinungen gelegt ist, ist ihre astrologische Bedeutung; da der Mensch in ihnen die Zukunft glaubt vorangedeutet zu sehen in Beziehung auf Witterung, menschliche Schicksale u. s. w., so legt er ihnen, die in weiterem Sinne mit zum צְבָא הַשָּׁמַיִם gehören, ein Vorherwissen um diese Dinge bei. Wer — ist also der Sinn der Frage — hat den Wolkengebilden und Meteoren diesen prophetischen Blick verliehen, diesen weissagenden Sinn in sie hineingelegt? Die gew. Erklärung: *wer legte (dir) in die Nieren Weisheit, wer gab (deinen) Gedanken Verstand?* (*Targ., Vulg.,* die jüd. Ausll. und die meisten christlichen bis auf *Ges.* u. *de Wette*) hat gegen sich 1) den Zusammenhang (daher *Ges.* Thes. S. 547. u. *de Wette* Einl. in das A. T. §. 288. vermuthen, der Vers möge an unrechter Stelle stehen); 2) dass die Nieren nicht als Sitz der Erkenntniss, sondern der Empfindungen gedacht werden, vgl. 19, 27. 16, 13. Ps. 16, 7. Spr. 23, 16. u. a.; 3) dass bei טחות und לשכוי die Suffixa fehlen, durch welche erst die Frage ihre bestimmte Beziehung auf Hiob erhalten würde. —

---

*) Nach einer im Hebr. sonst unerhörten Bildungsweise; ein Umstand, der die Richtigkeit der Lesart sehr zweifelhaft macht. O.

Jehovah throughout requires of Job not only knowledge, but participation in his works in order to excuse himself from

V. 37. סִפֵּר hier, wie sonst das Kal, *zählen, abzählen.* בחכמה] *mit Weisheit,* d. h. so, dass immer das rechte Maass vorhanden ist, gehört zu beiden Fragen. נבלי שמים] *die Krüge des Himmels,* bildliche (bei arab. Dichtern häufig vorkommende, s. die Beispiele bei *Schult.* zu d. St.) Bezeichnung *der Wolken.* הִשְׁכִּיב eig. *hinlegen,* daher, wo von einem mit Flüssigkeit angefüllten Gefässe die Rede ist, = *ausgiessen,* vgl. שִׁכְבָה *Entleerung* 3 Mos. 15, 16. 17. — V. 38. verhält sich zu V. 37. wie V. 7. zu 6., V. 14. zu 12., V. 30. zu 29. מוצק] hier substantivisch gebrauchtes Partic. Hoph. von יָצַק (also verschieden von 36, 16. 37, 10., vgl. dag. 37, 18.), *ein Guss,* d. h. eine gegossene feste Masse. *Der Staub ergiesst sich zum Gusse,* d. h. er wird durch den Regen flüssig und läuft alsdann in eine feste Masse (*zu Haufe, Luth.*) zusammen. Die Constr. wie V. 7. — V. 39. Passend, da die Fragen nunmehr in die Thierwelt übergehen, beginnt *Luth.* hier ein neues Cap. Zuerst die Frage, ob einer wie Hiob es sei, der dafür sorge, dass die Thiere alle, vom grössten bis zum kleinsten, ihren täglichen Unterhalt finden, bis V. 41. Aus der Zahl der Thiere wird der Löwe, als eins der grössten und gefrässigsten, und hinwieder der Rabe, als eins der kleinsten, deren Bedürfniss in dem unermesslichen Ganzen wie verschwinden zu müssen scheint und dennoch mit derselben Sorge wahrgenommen wird, herausgehoben. חַיָּה, wie 33, 20. — V. 40. כי] von der Zeit: *wann,* wie V. 41. סֻכָּה] *Dickicht,* wofür häufiger סֹךְ, z. B. Ps. 10, 9. למו־ארב] = לֶאֱרֹב, bezeichnet den *Zweck* des Liegens und Sitzens. — V. 41. Sachparallelen: Ps. 147, 9. Luc. 12, 24.

Cap. XXXIX. V. 1 — 4. eine ähnliche Frage: oder wird es etwa durch eines Menschen wie Hiobs Beihülfe bewirkt, dass Thiere, wie Gemsen und Hirschkühe, so leicht und glücklich gebären, ihre Jungen kräftig gedeihen, und sich ohne die Alten forthelfen? So ganz abgeschlossen und ausser aller Gemeinschaft mit dem Menschen leben ja diese scheuen Thiere, dass dieser nicht einmal mit seiner Beobachtung, geschweige denn zur Zeit ihres Gebärens mit seiner Hülfe ihnen beikommen kann. V. 1. הידעת] An dieses ה interrogat. schliessen sich auch die Verba des 2. Gl. und des folg. Verses an. חֹלֵל = חולל, Inf. Pil. von חול *gebären.* — V. 2. תמלאנה] Relativsatz: *die Monde, welche sie füllen,* d. i. aushalten müssen bis zur Geburt, also s. v. a. die Zeit ihrer Schwangerschaft. לדתנה] mit verlängerter Form des Suff. für das gew. לִדְתָּן *Ges.* §. 89, 1. Anm. 2. *Ew.* §. 247 d. — V. 3. Zusammenhang: du weisst nichts davon, kannst ihnen also auch nicht beistehen, und dennoch, wie leicht geht ihre Geburt von Statten! Diese wird hier beschrieben. Zu כָּרַע, hier als Geberde der Kreisenden, vgl. *Ges.* WB. unt. d. W. שִׁלַּח חֲבָלִים *die Schmerzen von sich werfen, abwerfen,* Bezeichnung der leichten Verarbeitung der Nachwehen. Die meisten Ausll., das griech. ὠδῖνες vergleichend, verstehen unter חֲבָלִים die mit Schmerzen gebornen Jungen; aber es ist nicht von schweren

sondern von leichten, schnell vorübergehenden Geburten die Rede. חבליהם] mit dem Suff. masc. neben dem genaueren ילדיהן, vgl. zu 1, 14. Paronomasie zwischen תשלחנה und תפלחנה: *sie lassen ihre Jungen entgehen, werfen ab ihre Wehen**). — V. 4. בבר] *im Freien* (בַּר hier = שָׂדֶה), Gegensatz zu menschlicher Pflege. שבו למו] = שָׁבוּ לָהֶנָּה; es bezieht sich nämlich auf die *Alten*, von denen die Jungen weggezogen sind, und zu denen sie nicht wieder zurückkehren, weil sie ohne sie sich forthelfen können. — V. 5. Und giebt es nicht auch noch viele andere Thiere, denen der Mensch eben so wenig beizukommen vermag? Oder ist etwa dem Waldesel die Freiheit, in der er sich herumtummelt, von dem Menschen verliehen? und ist dieser im Stande, auf gleiche Weise, wie den zahmen Ochsen, sich auch den Büffel dienstbar zu machen? Vom ersteren V. 5—8.; vom letzteren V. 9—12. פֶּרֶא eig. *der Schnellläufer*, עָרוֹד *der Flüchtige* (s. die Etymologie in den WBB.) sind beides Namen des wilden Esels, ersterer der im Hebräischen gewöhnliche, vgl. 6, 5. 11, 12. 24, 5.; letzterer der aram., daher überall im *Targ.* vorkommend. Ueber dieses Thier vgl. *Win.* bibl. Realwb. Art. Waldesel. *Ker Porter*, welcher im J. 1818 auf seiner Reise von Ispahan nach den Ruinen von Nakschi-Rustam auf den persischen Hochebenen einem solchen Thiere begegnete und es mehrere Meilen weit verfolgte, sagt (Reisen u. s. w., deutsche Uebers. Weim. 1823. Th. I. S. 550.): „Die ausserordentliche Flüchtigkeit und die besondere Art, wie dieser Esel über die Ebene hinwegflog (nämlich unter allerlei komischen Sprüngen und wilden Geberden), stimmte genau mit der Beschreibung überein, welche *Xenoph.* (Anab. 1, 5, 2.) von diesem Thiere in Arabien giebt; *vor Allem aber erinnerte er mich an die auffallende Schilderung, welche der Vf. des Buchs Hiob* 39, 5 *ff. davon macht.*“ פִּתַּח מֹסֵרוֹת *die Bande lösen*, d. i. in die Freiheit versetzen. מֹסֵר defect. für מוֹסֵר, und dieses für מאסר, vgl. zu 12, 18. — V. 6. Wörtl.: *zu dessen Behausung ich machte die Einöde, und zu seiner Wohnung die Salzsteppe.* מְלֵחָה als Gegensatz von אֶרֶץ פְּרִי Ps. 107, 34., daher hier parallel mit עֲרָבָה. Vgl. *Virg.* Georg. 2, 238 f.: *salsa tellus — frugibus infelix. Plin.* Hist. Nat. 31, 7. — V. 7. המון קריה] *das Getümmel der Stadt, wo der zahme Esel sich abmühen muss;* der wilde Esel kann dessen lachen, weil er sich in seiner Freiheit sicher weiss. לא ישמע] nicht: *er hört nicht darauf,* sondern: *er hört es nicht,* weil das Geschrei der Eseltreiber nicht zu ihm, dem in der Freiheit Lebenden, hinausdringt. — V. 8. יתור] nach der masoret. Punctation ein Nom. verb., nach Analogie von יקום 1 Mos. 7, 4., von תור *herumgehen, um zu suchen,* daher *suchen, spähen. Das Erspähte der Berge,* d. i. was er auf den Bergen erspäht, *ist seine Weide,* davon nährt er sich. LXX, *Targ.*, *Vulg.* fassen es als Verb., so dass יתור

---

*) תפלחנה, ein Verbum, das sonst nirgend in dem Sinne von *gebären* vorkommt, ist vielleicht nur verschrieben für תְּפַלֵּטְנָה; vgl. 21, 10. Das Auge konnte leicht abirren auf das benachbarte תשלחנה. O.

zu lesen wäre: *er späht die Berge aus, seine Weide,* wofür sich das parallele ידרוש anführen lässt. Die Erklärung: *der Ueberfluss der Berge ist seine Weide,* welche nach *Cler., Codurcus* u. A. *Ew.* wieder aufgenommen hat, beruht auf der willkürlichen Annahme, dass יתור = יֶתֶר (von יָתַר). Auch sagt *Pallas* in s. Beschr. des wilden Esels (in den Actis academ. Petropolit. pro a. 1777. part. post. pag. 264.) ausdrücklich: „*les onagres aiment surtout les montagnes pelées.*" — V. 9. רֵים = רְאֵם ist streitiger Bedeutung, aber zu unserer Stelle passt weder das (fabelhafte) Einhorn (LXX, *Luth., Pisc., Rosenm.*), noch das Rhinoceros (*Aquila, Targ., Vulg., Michaelis*), noch der Oryx der Alten, eine wilde Gazellenart (*Boch., Eichh., Win.*), sondern allein *der wilde Ochs* oder *Büffel* (*Zür. Uebers., Schult., Ges., de Wette, Umbr., Ew.*); denn 1) liegt es schon an sich betrachtet doch immer am nächsten, dass das ungezähmte Thier, welchem der fügsame Ochs gegenüber gestellt wird, der wilde *Ochs*, und nicht dieses oder jenes *andere* wilde Thier sei; 2) spricht dafür die Analogie der vorhergehenden Gegeneinanderstellung des wilden und zahmen *Esels*, ein Umstand, welchen die Feinde des Büffels bis dahin übersehen haben. Man vgl. 3) die Stellen Ps. 29, 6. Jes. 34, 7. 5 Mos. 33, 17., wo dieses Thier überall im Parallelismus mit dem zahmen Ochsen genannt wird. Die weitere Begründung dieser Erklärung s. bei *Ges.* WB., *de Wette* Comm. zu Ps. 22, 22.; über den Streit im Allgemeinen vorzüglich *Win.* bibl. Realwb. Art. Einhorn, und *Rosenm.* bibl. Alterthumsk. IV, 2. S. 188 ff. עבדך] Inf. constr. ohne לְ, wie 3, 8. 9, 18. 15, 22. u. a. von עָבַד mit dem Accus. *einem dienen.* אֵבוּס nach LXX, *Vulg.*: *Krippe*, eig. *Futtertrog*, vgl. die arab. Verba أبش, هبش *sammeln, aufhäufen.* Andere (z. B. *Ges.*): *Stall;* aber עַל *an, bei* passt nur zur *Krippe.* Diese war dem Boden so nahe, dass das Vieh, wenn es sich niederlegte, mit dem Kopfe darüber hervorragte, daher der Ausdruck לִין עַל אֵבוּס. Vgl. Hitzig zu Jes. 1, 3. — V. 10. *Kannst du den Büffel an die Furche seines Seiles binden?*] d. h. kannst du ihn zwingen, an sein Zugseil gespannt, wie der zahme Ochs, Furchen zu ziehen? אחריך] *hinter dir hergehend, dir folgend,* wohin du ihn am Seile führst. Es ist nicht die Rede von einer, von der unsrigen abweichenden Art zu eggen, wobei der Stier *hinter* dem Landmanne herginge, statt umgekehrt, denn es geschah diess im Morgenlande so wenig als bei uns (vgl. *Jahn* Archäol. I. 1. S. 361.), sondern der Sinn der Frage ist dieser: wird dir der Büffel gehorsamen, wenn du ihn zum Eggen anhalten willst? — V. 11. יְגִיעַ hier: *Ackerarbeit, Bearbeitung des Feldes.* — V. 12. ישוב] Das Kal hier in transit. Bedeutung, wie 42, 10. Ps. 85, 5. u. a. Das K'ri giebt das für diese Bedeutung gewöhnliche Hiph. זרעך] *deine Saat* (näml. als Aernte) ist auch noch mit יאסף zu verbinden. גרנך] Accus. des Ortes: *in deine Tenne.* — V. 13. Ferner der Strauss: welche wundersame Eigenschaften werden nicht an diesem Thiere wahrgenommen! Schilderung desselben bis V. 18. Ist es der Mensch, der ihn also geschaffen hat? (Diese Frage ist aus dem Zu-

sammenhange zu ergänzen.) Wörtl.: *des Straussen Fittig schwingt sich fröhlich; ist's wohl ein frommer Fittig und Feder?* רננים] eig. *das Geschrei* (die Pluralform Bezeichnung des Abstr.), dann wahrsch. poet. Name (den gewöhnlichen s. oben 30, 29.) der *Straussenhenne* um ihres Klaggeschreies willen (Stammw. רָנַן laut rufen). So schon *Vulg.* Falsch *Luth., Zür. Uebers.: Pfau,* auf welchen die Beschreibung des Thieres durchaus nicht passt. נעלסה] Präd. zu כנף: *er geberdet sich fröhlich, er schlägt lustig;* vgl. den homerischen Ausdruck *ἀγάλλεσθαι πτερύγεσσιν.* Das 2. Gl. ist indir. Frage, und אם Zeichen derselben: *ob wohl?* vgl. *Ges.* §. 150, 2. *Ew.* §. 314 c. חסידה] *pia,* zärtlich gegen die Jungen; absichtlich gebraucht der Dichter dieses Wort, welches zugleich Name des Storches ist (s. *Ges.* WB. unt. חֲסִידָה), um die Frage doppelsinnig zu machen und eine Vergleichung des Straussen mit dem Storche herbeizuführen. *Ist's frommer Fittig und Feder?* soll nämlich zugleich sagen: *ist's Storchenfittig und -Feder, was es zu sein scheint?* Der Sinn der Frage ist verneinend, und in ihr liegt der Hauptgedanke, welchen der Dichter ausdrücken will: wie wunderbar doch ist es, dass der Strauss seine Fittige, die er so fröhlich schwingt wie der Storch, nicht so wie dieser zur Sorge für seine Jungen gebraucht, dass er von diesem, welchem in Bau und Farbe er so ähnlich, in der Behandlung der Jungen so ganz verschieden ist? Die Verschiedenheit wird im Folgenden nachgewiesen. — V. 14. כי schliesst sich, wie 5, 2. 22, 2., an die in der vorhergehenden Frage liegende Verneinung an: *nein! so ist es nicht, sondern vielmehr.* Subj. zu תעזב und den folgenden Verbis ist die Straussenhenne; die Verba sowohl als die Pronomina sind mit Beziehung nur auf den *Sinn,* nicht aber auch auf die Form von רְנָנִים gesetzt; daher das Fem. sing. *Ges.* §. 143, 2. *Ew.* §. 308 a. In תחמם ist das Suff. ־ֵן, um den Uebelklang von תְּחַמְּמֵן zu vermeiden, weggelassen. — V. 15. ותשכח] Das וְ. hier wie 7, 6. In תזורה und תדושה geht das Suff. auf בֵּיצָה. — V. 16. *Hart thut er seinen Jungen, als wären sie nicht sein!* הקשיח] Auffallend ist hier die Masculinform, weil im Vorhergehenden und Folgenden überall die Femininverbindung festgehalten ist, wie denn sofort בניה und ללא־לה, und nicht בָּנָיו und לְלֹא־לוֹ folgt. Es ist daher entweder תַּקְשִׁיחַ zu lesen, wie תַּעֲזֹב, תְּחַמֵּם, תִּשְׁכַּח, oder mit *Ew.* הַקְשִׁיחַ zu punctiren, als Inf. absol., welcher in längeren Schilderungen gern an die Stelle des Verb. finit. tritt, nach *Ges.* §. 128, 4 a. *Ew.* §. 280 a. בניה] *seine Jungen,* d. i. die Eier, aus denen die Jungen auskriechen sollen. ללא־לה] eig. *als den Nicht-Seinen,* d. i. (nach Anm. zu 8, 11.) als Fremden. לְ bezeichnet in dieser Verbindung das Behandeln *als etwas;* vgl. *Ew.* §. 217 d. 1 a. Die fremde Behandlung der Eier besteht darin, dass der Strauss von den Eiern weggeht, und sie der Sonne auszubrüten überlässt. Im 2. Gl. sind die Worte לריק יגיעה als Bedingung zu fassen, und בלי־פחד als Folge: *ist umsonst seine Mühe,* d. h. werden seine Eier, die er in den Sand gelegt hat, zertreten, und ist so seine ganze Geburtsanstrengung umsonst gewesen,

es schreckt (kümmert) *ihn nicht**). — V. 17. Grund dieser Gleichgültigkeit ist seine Dummheit. הִשָּׁהּ Perf. Hiph. mit dem Suff. 3. Fem. sing., von נָשָׁה. חלק בבינה] *Antheil geben an der Einsicht*. Beides, die Dummheit des Straussen, und die aus ihr hervorgehende Lieblosigkeit gegen die Jungen, ist im Morgenlande sprüchwörtlich geworden, daher die Redensarten: *lieblos wie ein Strauss* (Klagl. 4, 3.), und: *dümmer als ein Strauss*. S. *Schult.* u. *Umbr.* zu d. St. Was übrigens von der Lieblosigkeit hier gesagt ist, beruht auf einer unvollkommenen Naturbeobachtung, indem nach den Berichten neuerer Reisender (vgl. bes. *Burckh.* Beduinen und Wahaby S. 176 f., von den Straussen in der arab. Wüste, und übereinstimmend *Le Vaillant* Reise in das Innere von Afrika [deutsche Uebers. Fkf. a. M. 1790.] II. S. 210.) der Strauss zwar allerdings seine Eier in den Sand legt, nämlich um sie vor Regen zu schützen, nicht aber, um sie von der Sonne ausbrüten zu lassen. Vielmehr sitzen die Alten während der ganzen Regen- oder Winterzeit auf den Eiern, bebrüten sie abwechselnd, während der nicht brütende Theil Wache hält, so dass im Frühlinge, ehe noch die Sonne sehr warm scheint, die Jungen ausgebrütet sind. Nur die zwei oder drei Eier lässt er unbebrütet, die er abgesondert von den übrigen (er legt bis auf 20) in den Sand legt, um sie, nachdem sie von der Sonne ausgebrütet sind, den Jungen zur Nahrung zu überlassen. Solche Einzel-Eier, die man im Sande fand, scheinen zu dem Glauben Veranlassung gegeben zu haben, der Strauss überlasse *alle* seine Eier der Hitze des Sandes zum Ausbrüten. — V. 18. Die andere wundersame Eigenschaft des Straussen ist die, dass er, obgleich ein Vogel, doch nicht fliegen kann, dagegen wie ein vierfüssiges Thier läuft, und zwar so schnell, dass das beste Pferd nicht im Stande ist, ihn einzuholen. Nach כעת ist אֲשֶׁר ausgelassen: *zur Zeit da*, d. i. *wann*. במרום תמריא] *er peitscht sich* (mit seinen Flügeln) *in die Höhe*, d. h. von seinem Neste auf. Ueber מָרָא s. die WBB. Die Straussen werden gewöhnlich mit Pferden gejagt, worauf sich das 2. Gl. bezieht. Sinn: wenn der Strauss, die heransprengenden Jäger gewahrend, von seinem Neste aufspringt und sich zum Laufe anpeischt, dann läuft er mit solcher Schnelligkeit, dass er sicher ist, von dem ihn verfolgenden Ross und Reiter nicht eingeholt zu werden. — V. 19. Und das Ross selbst, das so eben erwähnte, bietet es nicht, zumal als Kriegsross, eben so wundersame Erscheinungen dar, und ist Hiob der, welcher es also ausgerüstet hat? V. 19. u. 20. sprechen vom Rosse überhaupt, V. 21—25. schildern seine Kriegslust, wenn es der Schlacht entgegenzieht. Zu רעמה, poet. Bezeichnung der zitternden Mähne, vgl. *Ges.* WB. und unter den Ausll. bes. *Schär.* S. 450 f. — V. 20. Zum 1. Gl. vgl. Jo. 2, 4., wo umgekehrt das Springen der Heuschrecken mit dem

---

*) Es ist nicht ganz klar, wie sich der Verf. von der Construction Rechenschaft gegeben hat; vielleicht so, dass wörtlich zu übersetzen wäre: *wegen des Vergeblichen seiner Mühe* (ist er) *ohne Furcht*. O.

Galoppiren der Pferde verglichen wird. Das 2. Gl.: *Pracht* (ist) *sein Schnauben, Schrecken!* d. i. prachtvoll, Schrecken einjagend. — V. 21. Zu יחפרו sind entweder die *Rosse* Subj., nach demselben plötzlichen Uebergange in den Plur. wie 20, 23.: *sie scharren im Boden*, mit Ungeduld des Zeichens zum Aufbruche harrend; vgl. *cavat tellurem*, *Virg.* Georg. 3, 87 f.; oder die 3. Pers. plur. ist Ausdruck für das unbestimmte Subj. und man hat an die den Feind recognoscirenden Krieger zu denken: *man späht im Thale*, wie חָפַר V. 29. aufzufassen ist. יָצָא *vom Ausziehen in den Krieg.* נֶשֶׁק die *feindliche* Rüstung, wie im folg. Verse חֶרֶב das *feindliche* Schwert. — V. 22. יחת] Niph. von חָתַת. — V. 23. Lustig schüttelt es sich, so dass Rüstung und Waffen des Reiters klirren. רָנָה = רָנַן (vgl. zu 20, 10.) vom Waffengeräusche. — V. 24. *Mit Lärmen und Toben* (d. h. mit stampfendem Hufe, *Schär.*) *schlürft es den Boden* (galoppirt es davon; dasselbe Bild gebraucht der Araber, s. *Schult.* zu d. St.), *und traut nicht* (mehr), *wenn die Trompete ertönt* (es lässt sich, ist einmal das Zeichen zum Aufbruche gegeben, nicht mehr halten, vgl.: *tum si qua sonum procul arma dedere, stare loco nescit*, *Virg.* Georg. 3, 83 f.). הֶאֱמִין *Glauben haben*, hier, an die Zureden des Reiters, wenn er das ungestüme Thier annoch zurückhalten will. Vielleicht aber ist die ursprüngliche sinnliche Bedeutung *Stand halten*, von אָמַן *fest sein*, anzunehmen. Bei קול fehlt gew. das Verb., indem das Nomen als Ausruf steht, vgl. Ps. 29, 3. 4. Jes. 13, 4. — V. 25. *So oft nur die Trompete ertönt, spricht es: hui!* (jeder neue Trompetenschall, der auf dem Marsche ertönt, regt auf's Neue die Kriegslust des Rosses an, die es durch Wiehern kund giebt). מרחוק יריח מלחמה] *noch fern vom Schlachtfelde, und ehe nur ein Feind sichtbar ist, wittert es den nahen Kampf*; vgl. *Plin.* von den Rossen: *praesagiunt pugnam*, Hist. Nat. 8, 42. רעם שרים] *der Lärm*, d. i. *der Commandoruf der Heerführer.* תרועה] *das Kriegsgeschrei der Soldaten.* Als Sachparallele zu dieser Schilderung des Kriegsrosses liegt am nächsten *Virg.* Georg. 3, 75 ff. Parallelen aus arab. Dichtern s. bei *Schult.*, *Umbr.*, *Ew.* — V. 26. Und die Zugvögel, wie der Habicht einer (nach *Plin.* Hist. Nat. 10, 8.: *epileum Graeci vocant, qui solus omni tempore apparet; caeteri hieme abeunt*)? Ist es ihnen von Hiob eingegeben, dass sie vor Anbruch der kälteren Jahreszeit nach Süden ziehen? המבינתך] *kommt es von deiner Einsicht her, hast du es so weise eingerichtet?* יַאֲבֶר eig. *die Schwungkraft üben* (von אָבַר *stark sein*), daher *die Flügel schlagen, sich emporschwingen*; das Imperf. apoc., wie 13, 27. *Rosenm.* (bibl. Alterthumsk. IV, 2. S. 305.), nach einer Bemerkung des *Greg. Magn.* zu d. St., versteht die Stelle von der *Mausung*, so dass יַאֲבֶר *Schwingen erhalten, neue Federn bekommen* (*plumescere, Vulg.*) bedeuten würde, und das 2. Gl. sich auf die Sitte des Habichts bezöge, nach der Mausung die Flügel gegen die Sonne (Mittagsseite תימן) auszubreiten, um durch die eindringende Wärme das Wachsthum des neuen Gefieders zu befördern. Auch *Boch.* scheint diese Erklärung vorzu-

ziehen, Hieroz. III. p. 9 f. Aber die dabei angenommene Bedeutung von הָאֲבִיר ist unerweislich, auch erregt das Wunder der alljährlichen Wanderung billig mehr Erstaunen, als das der Mausung. — V. 27. Endlich Adler und Geier, wie wunderbar, dass sie in den höchsten Höhen ihr Nest bauen, und nichts desto weniger in der tiefsten Tiefe ihren Frass erspähen! Ist Hiob der Urheber auch dieses Wunders? Ueber נשר vgl. die Anm. zu V. 30. יגביה] = יגביה עוף 5, 7. וכי] abhängig von אם־על־פיך: *und geschieht es auf deinen Befehl, dass er sein Nest in die Höhe baut?* — V. 28. הִתְלֹנַן *sich einherbergen, einnisten.* שן־סלע] *Felszahn*, d. i. Felszacke, Felsenspitze. Vgl. die Bergnamen: Dent-du-midi, Dent-blanche u. a. — V. 29. Ueber חָפַר vgl. zu V. 21. למרחוק] eig.: *nach dem, was* מֵרָחוֹק d. h. *fern ist*, in weite Ferne hin. — V. 30. יעלעו־דם] *sie schlürfen Blut*, statt Wasser. Vgl. *Aelian.* Hist. animal. 10, 14.: σαρκῶν ἥδεται βορᾷ καὶ πίνει αἷμα καὶ τὰ νεόττια ἐκτρέφει τοῖς αὐτοῖς. יעלעו] eine Form, wie יְעַרְעוּן *Targ.* Hiob 5, 14., von עָלַע, eine Lautnachbildung wie לוּעַ, und nach *Schult.* vielleicht Abkürzung aus עִלְעֵל, Pilp. von עָלַל (علّ) *trinken**). Was hier vom Aasfressen als der Gewohnheit des נֶשֶׁר gesagt ist, gilt nicht vom Adler, sondern vom Aasgeier, der aber, als dem Adler sehr nahe kommend, von den Alten zum Adlergeschlechte gerechnet wurde, und daher in der Bibel unter der Benennung נֶשֶׁר, ἀετός (Luc. 17, 37. Matth. 24, 28.) mit inbegriffen ist. S. *Win.* bibl. Realwb. u. d. W. Adler.

Cap. XL. V. 1—5. gehören, als den Schluss dieser ersten Rede Gottes bildend, zu Cap. XXXIX., daher die Capitelabtheilung in LXX, *Vulg.*, *Luth.*, *Zür. Uebers.*, *de Wette*, welche Cap. XL. erst mit V. 6. des hebr. Textes angehen lässt, die richtigere ist. Hiob, da er sich sagen muss, dass er von allen diesen Wundererscheinungen auch nicht Eine zu erklären, geschweige denn hervorzubringen vermöge, verstummt. Daher Jehova auf's Neue beginnt, ihn zu einer bestimmten Antwort auffordernd. — V. 2. *Rechten mit dem Allmächtigen will der Tadler? Der da Gott zurechtweist, antworte drauf!* רב] Inf. absol. von רִיב, mit besonderem Nachdruck voranstehend, und stärker als das Verb. finit. *Ges.* §. 128, 4 b. *Ew.* §. 318 a.: *rechten, hadern* mit dem, der alle diese Wunder geschaffen hat und täglich hervorbringt, sollte der Tadler noch länger wollen? יסור] Subst., nach der Form גִּבּוֹר, שִׁכּוֹר, welchem im 2. Gl. מוכיח אלוה entspricht. יענֶנּה] auffordernd; das Suff. als Neutr. aufzufassen, und auf alles dem Hiob zur Beantwortung Vorgelegte zu beziehen, wie V. 4. zeigt. — V. 4. Antwort auf das 2. Gl. von V. 2. Zum

*) Genauer: *zum zweiten Male trinken.* — Ich meinestheils halte die Form יעלעו für fehlerhaft und lese nach *Gesenius'* Vorschlage: יְלַעְלְעוּ, Pilp. von לוּעַ. Die Vergleichung mit dem chald. Verbum ערע kann nicht zugelassen werden, aus Gründen, die hier nicht entwickelt werden können. O.



2. Gl. vgl. 21, 5. 29, 9. — V. 5. Antwort auf das 1. Gl. von V. 2. אחת—שתים] *einmal, zweimal* (*Ges.* §. 118, 5. *Ew.* §. 269 d.) steht nur der poetischen Gliederung wegen, wie Ps. 62, 12., für: *mehrmals.* דברתי] ich habe gesprochen *gegen dich*, mit dir gehadert. ולא אענה] *und ich werde nicht wieder anheben*, parallel mit ולא אוסיף. Sinn: mehr als einmal hab' ich mir erlaubt, gegen dich zu sprechen, aber ich werd' es nie wieder thun.

Zweites Gespräch.

Cap. XL, 6 — XLII, 6.

Gedankengang: Aber nicht bloss gehadert mit Gott hatte Hiob, sondern auch die Gerechtigkeit in seiner Weltregierung bestritten. Daher die zweite Rede Gottes mit der Frage beginnt, ob es dem Hiob mit dieser Bestreitung wirklicher Ernst sei? 40, 7. 8., und ob er denn die Macht habe, es ihm in der Weltregierung gleich zu thun? V. 9. Er möge doch einmal zur Handhabung des Weltregimentes sich anschicken, als strafender Richter (gleich Gott) über die Frevler seinen Zorn ausgiessen, ihren Stolz mit seinem Blicke niederbeugen und sie vernichten V. 10—13. Dann soll seine Macht auch bei Gott Anerkennung finden V. 14. — Um ihn aber noch stärker, als durch diese ironische Aufforderung, an sein Unrecht und seine Ohnmacht Gott gegenüber zu erinnern, werden dem Hiob noch zwei neue Wunder aus der Thierwelt vorgeführt, die grössten von allen, die passend auf den Schluss gespart worden, und weil sie mehr als alle anderen, des Menschen Erstaunen und sein Schrecken sind und von der Schöpferkraft Gottes ein Zeugniss ablegen wie kein anderes Geschöpf (vgl. 40, 19. 41, 25.), auch ausführlicher als alle früheren (Cap. XXXVIII. XXXIX.), geschildert werden: das Nilpferd V. 15—24., und das noch furchtbarere Krokodil V. 25—41, 26. Hiob erkennt Gottes Allmacht und verborgene Weisheit 42, 1—3., gesteht seine eigene Thorheit, sein Bedürfniss nach höherer Belehrung V. 4. 5., und widerruft V. 6.

Cap. XL. V. 8. אף fügt zu הלב ein Neues hinzu; vgl. 34, 17. הֵפֵר, wie 15, 4. משפטי] d. i. *das Recht, welches ich übe in der Regierung der Welt*, s. v. a. *meine Gerechtigkeit in derselben.* Sinn des 2. Gl.: willst du mich der Ungerechtigkeit beschuldigen, damit du für gerecht geltest, von der Welt nicht als ein Sünder angesehen werdest? — V. 9. אם] fragend wie 39, 13. ו knüpft die Frage an die des vorhergehenden Verses an. Der Donner als ein Werkzeug der Macht Gottes. Sinn: und kannst du es denn besser machen als ich, oder auch nur mir gleich thun? hast du meine Macht, um wie ich die Welt zu regieren? — V. 10. Nun, so bekleide dich mit derselben, gebrauche sie doch einmal! הוד והדר] die Attribute der göttlichen Majestät Ps. 104, 1.; synonym damit

hier גאון וגבה. Wie Hiob diese Macht gebrauchen solle, wird V. 11—13. gezeigt, nämlich zur Bestrafung aller Frevler auf der Erde, zu ihrer Vernichtung, womit indirect gesagt ist, dass Gott seine Macht auch nicht anders gebrauche, also Hiobs Klagen über das ungerechte Glück der Frevler ungegründet seien. — V. 11. הפץ] über die stolzen Frevler. וראה וגו'] d. i. *mach' es wie ich, der die Stolzen nur anblickt, und — sie sind auch gedemüthigt!* — V. 12. *An ihrer Stelle, da wo sie stehen,* vgl. 34, 26.; es soll das augenblickliche Niedertreten ausgedrückt werden, wie es nur durch einen, dem alle Macht und Gewalt in die Hände gegeben ist, geschehen kann. — V. 13. 2. Gl.: *ihr Angesicht schliesse ein in Finsterniss!* d. h. mache, dass sie dem Lichte der Welt entzogen werden, mache sie unschädlich! vernichte sie! Der Ausdruck ist hergenommen von einem, welcher auf Lebenszeit zum finsteren Kerker verdammt ist. — V. 14. *Auch ich*, der jetzt dich tadeln muss, *will alsdann dich loben, und deine helfende Rechte*, d. i. deine Macht, *anerkennen.* כי־תושיע] *dass sie dir hilft* (nicht: geholfen *hat*), dass sie mächtig ist zum Handeln. Sinn: ich will alsdann es anerkennen, dass du nicht bloss einer seiest, der gross ist im Sprechen, Tadeln, sondern auch einer, der Grosses, wie ich, vollführen kann.

V. 15—24. Zusammenhang: wer aber sich versucht fühlen möchte, einmal an Gottes Statt das Weltregiment zu handhaben, der müsste doch wohl zuerst auch sicher sein, die Geschöpfe der Natur bemeistern und lenken zu können. Getraut sich diess Hiob? Denkt er an jene Ungeheuer, welche noch Keiner bemeistert hat, den Behemoth und den Leviathan? Es folgt nun bis V. 24. die Beschreibung des ersteren, unverkennbar aus eigener Anschauung geschöpft. V. 15. בהמות] der hebr. geformte ägypt. Name des *Nilpferdes*, Pehemout, eig. *der Wasserochs*, zusammengesetzt aus dem *Artikel* P, ehé *Ochs*, und mout *aquatilis* (Nom. denom. von mo *Wasser*); die Uebertragung in's Hebr. gab neben dem ähnlichen *Laut* auch einen passenden *Begriff*, näml. als Pluralform von בְּהֵמָה, den eines *grossen Thieres*. Ausser dem Namen spricht auch die Zusammenstellung mit dem Krokodil für das Nilpferd (vgl. *Herod.* 2, 69—71. *Plin.* Hist. Nat. 8, 25.), und die Beschreibung passt *in allen ihren Einzelheiten* nur auf dieses Thier, nicht aber (vgl. bes. V. 16. 21—24.) auf den Elephanten (*Zür. Uebers., Cler., Scheuchzer, Schult., J. D. Michaelis* u. A.). Vgl. *Win.* Realwb. Art. Nilpferd, *Rosenm.* bibl. Alterthumsk. IV, 2. S. 230 ff.*). אשר־עשיתי עמך] *welches* (Nilpferd) *ich geschaffen habe neben dir,* d. h. *das mein Geschöpf ist so gut wie du.* Dass das Thier wie ein Rind Gras frisst, führt der Dichter desswegen als etwas Wundersames an, weil es sich meistens im

*) Obgleich die meisten Züge in der nachfolgenden Schilderung sehr wohl auf das Nilpferd passen, so hat sich doch Einiges eingeschlichen, das minder zutreffend ist, wie z. B. V. 17. die Vergleichung des Schwanzes mit einer Ceder oder auch nur mit einem Cedernaste. O.

For the creatures were made subject to man & must therefore first be brought into subjection before man himself is governed.

Wasser aufhält. Das Nilpferd nährt sich in der Regel von Kräutern und Pflanzen, indem es bei Nacht an's Land geht, und Felder und Wiesen durchstreift, vgl. V. 20. — V. 16. Sein riesenhafter Bau, bis V. 19. Die Stärke des Nilpferdes ist so gross, dass es ganze Nilschiffe mit Menschen und Ladung umwirft. Zeugnisse von *Abdollatif* und dem neueren Reisenden *Rüppell* (aus eigener Erfahrung) bei *Rosenm.* a. a. O. Besonders hervorgehoben wird im 2. Gl. die Festigkeit der Bauchmuskeln, was auf den Elephanten, der gerade am Bauche leicht verwundbar ist, nicht passt. — V. 17. כמו־ארז gehört zum Obj. Sinn: wenn es den Schwanz beugt, bleibt dieser auch gebogen, doch steif und starr, wie ein vom Winde gebogener Cedernast; so stark und fest sind alle Gliedmaassen dieses Thieres. — V. 19. Sinn des 1. Gl.: es steht oben an in der Reihe der Geschöpfe Gottes, ist gleichsam Gottes Meisterstück. ראשית] *Erstling*, näml. der Vorzüglichkeit, nicht der Zeit nach. דרך hier wie Spr. 8, 22., *das, was Gott thut, sein Werk*. Der Dichter denkt an die Körpermasse des Thieres, die so ungeheuer und gewaltig ist (es erreicht eine Länge von 13 F., eine Höhe von 6—7 F., eine Dicke stärker als die des Elephanten), dass es ihm vorkommt, als habe sich die ganze Fülle der noch frischen Schöpferkraft Gottes in dieses Geschöpf ausgegossen. Das 2. Gl. bildet den Uebergang zu V. 20., wo von der *Nahrung des Thieres* die Rede ist; *das Schwert* nämlich, *welches (ihm) sein Schöpfer* (über den Artikel neben dem Suff. in העשו s. *Ew.* §. 290 d.) *darreicht* (יגש das verkürzte Imperf. wie 39, 26. הגיש eig. *bringen* 1 Mos. 27, 25.; Andere [*Cocc.*, *Ew.*]: *wohl leiten*, ohne Beweis), ist sein *Gebiss*, auffallend durch die zwei grossen Hauzähne (in dem Exemplar, welches *Rüppell* sah, betrug ihre Länge von der Wurzel bis zur Spitze 26 franz. Zoll), mit denen es Gras und Saaten abmäht. — V. 20. Grund, warum ihm der Schöpfer ein so furchtbares und gefährliches Schwert verliehen habe: weil dasselbe bei ihm unschädlich ist, indem die übrigen Thiere ruhig um das Nilpferd her spielen können, ohne Gefahr, von ihm angefallen zu werden; denn nicht den dort herumstreifenden Thieren, sondern *allem Grünen geht es nach*, wenn es sich auf die Berge begiebt (was dann geschieht, wenn der Nil die Ebenen Aegyptens überschwemmt). — V. 21—23. Seine Lebensweise. V. 21. Ueber צאלים s. die WBB. Für die Bedeutung *Lotosbüsche* spricht auch der Umstand, dass gerade in den Nilgegenden diese Pflanze sehr reichlich wächst, nach *Herod.* 2, 92. besonders zur Zeit der Ueberschwemmungen, vgl. V. 23. Das Nilpferd liegt gewöhnlich in der Tiefe des Wassers am buschigen Ufer (בסתר, *versteckt*), *Win.* a. a. O. — V. 22. Wörtl.: *es flechten ihm Lotosbüsche seinen Schatten* u. s. w., d. i. der Schatten, in welchem es ruht (צללו), kommt ihm von den Lotosbüschen, was allerdings dem Sinne nach s. v. a.: Lotosbüsche schirmen, decken es mit ihrem Schatten; aber grammat. ist nicht zu erklären: *protegunt eum loti umbra sua*, noch eine Constr. von סכך mit doppeltem Accus. anzunehmen; denn in diesem Falle müsste es heissen: צללם; das Suff. ־הו ist vielmehr

als Dat. aufzufassen, vgl. zu 31, 18.*). — V. 23. Wie hoch auch das Wasser steigen möge, das Thier besitzt Kraft genug, darin auszuhalten. Ueber עָשַׁק s. *Ges.* WB.; es liegt derselbe Tropus zu Grunde wie in גָּאוֹן 38, 11. Das 2. Gl.: *es vertraut* (ist sorglos), *wenn bis an seinen Mund ein Jordan dringt.* יגיח ist Kal; zum Ausdrucke vgl. 38, 8. אֶל ist nicht = עַל; denn nicht vom Steigen des Wassers über den Kopf ist die Rede, sondern vom Andringen bis an den Mund des Thieres. ירדן] hier parallel mit נָהָר, wie denn der Name seiner Etymologie nach (von יָרַד) nichts Anderes bedeutet als *Strom.* Das Nilpferd ist nicht im Jordan, überhaupt nicht in Palästina, zu Hause; daher *ein Jordan* hier s. v. a. ein Strom, eine Wasserfluth; vgl. den appellativen Gebrauch von יְאֹר und יְאֹרִים. — V. 24., welcher vom Fange des Thieres handelt, ist sicher nicht aussagend (LXX, *Vulg.*, *Umbr.*, *Ew.*), sondern entweder fragend: *fängt man es wohl? — durchbohrt man?* — oder ironisch auffordernd: *es fange es einer! — man durchbohre es!* — Denn alle Nachrichten schildern übereinstimmend die grosse Schwierigkeit, das Nilpferd zu fangen. *Abdollatif* erzählt von einem solchen Versuche, der lange Zeit völlig erfolglos blieb, obgleich ganze Schaaren von Menschen mit allerlei Arten von Waffen sich dazu vereinigten. *Rüppells* Reisegesellschaft kämpfte 4 Stunden lang und in der grössten Lebensgefahr mit einem Nilpferde. „Von 25 Flintenkugeln" — heisst es in *R.'s* Reisebeschr. a. a. O. — „in einer Entfernung von etwa 5 Fuss auf den Kopf des Unthieres geschossen, hatte nur Eine die Haut und den Knochen bei der Nase durchbohrt; bei jeglichem Schnauben spritzte nun das Thier reichliche Blutströme auf unsere Barke; alle anderen Kugeln waren in der Dicke der Haut sitzen geblieben. Wir bedienten uns endlich eines Standrohres; — aber nur, nachdem 5 seiner Kugeln, in einer Entfernung von wenigen Fuss gefeuert, die schrecklichste Verwüstung in dem Kopfe und Körper des Thieres angerichtet hatten, gab der Koloss seinen Geist auf." — בעיניו] *vor seinen Augen*, Gegensatz von: *hinter seinem Rücken, mit List.* Sinn: man kann das Nilpferd nicht anders, als mit List fangen, und am allerwenigsten so, dass man ihm, wie anderen Thieren, mit leichter Mühe ein Fangseil durch die Nase zöge.

V. 25 — XLI, 26. Noch weit länger als diese Beschreibung des Nilpferdes ist die nun folgende, ebenfalls das Gepräge eigener Anschauung an sich tragende, des Krokodils, weil nämlich dieses Ungeheuer noch viel wundersamer und furchtbarer ist, und noch mehr geeignet, den Menschen an seine Ohnmacht zu erinnern. An den Schluss der vorhergehenden anknüpfend, beginnt diese neue Schilderung mit dem *Fange* des Thieres. Durch die ziemlich lange

---

*) Die Construction des Verbi mit dem doppelten Acc. scheint mir nicht eben bedenklich und ich kann der oben vorgezogenen Erklärung nicht beipflichten. Vielleicht sollten aber die Verba der beiden Versglieder ihren Platz tauschen. O.

Reihe (bis 41, 1.) der auf diesen speciellen Punct sich beziehenden Fragen soll das gänzliche Unvermögen der dem Menschen zu Gebote stehenden Mittel, sich des Krokodils wie anderer Geschöpfe zu bemächtigen, dargethan werden. Zu des Dichters Zeit galt nämlich dasselbe noch für unbezwinglich, weil man es nicht zu fangen verstand. In späteren Zeiten lernte man auf verschiedene Weise sich seiner bemächtigen, z. B. durch eiserne Garne, oder durch Gruben in der Nähe des Nilufers gegraben und mit Stroh zugedeckt, in welche das Krokodil verlockt, sich hinunterstürzt und nicht mehr sich herauszuhelfen weiss (s. *Schär.* zu d. St.). Nach *Rüppell* (bei *Rosenm.* a. a. O. S. 247.) bedienen sich die Einwohner Nubiens gegenwärtig eiserner, an langen Wurflanzen befestigter Harpunen zum Krokodilfange. — לויתן] hier (verschieden von 3, 8.) specielle Bezeichnung des *Krokodils,* wofür der vollständige Beweis geführt ist bei *Boch.* Hieroz. III. p. 737 ff.*). Die Sätze sind fragend; vgl. zu V. 30. Das 2. Gl. wörtl.: *und kannst du in eine Schnur einsenken seine Zunge?* Die Schnur gehört zur Angel (חַכָּה) des 1. Gl.; die Zunge senkt sich in die Angelschnur (eig. in die Angel selbst), wenn das Thier einbeisst. Ob das Krokodil eine Zunge habe, oder nicht, ist für die Erklärung der Stelle völlig gleichgültig, denn der Sinn des Verses ist eben der: das Krokodil lasse sich nicht, wie die Geschöpfe des Wassers, die Fische, an Angel und Schnur fangen. — V. 26. אגמן] *Binse,* hier wahrsch. ein aus Binsen geflochtener Ring, dag. חוֹחַ (= חָח, wie auch in mehreren MSS.) ein metallener Ring; im 1. Gl. ist der Ausdruck entlehnt von der Zähmung unbändiger Thiere, denen man einen Ring, woran ein Zaum, in die Nase legt (2 Kön. 19, 28. Jes. 37, 29.), im 2. vom Fischfange auf dem Nile; die Nilfischer (nach *Bruce* Reisen II. S. 314., bei *Rosenm.* a. a. O. S. 245.), wenn sie einen Fisch gefangen haben, ziehen ihn an's Land und stecken ihm einen eisernen Ring durch den Kinnbacken; an diesem Ringe ist ein Strick befestigt, womit der Fisch am Ufer festgebunden und darauf wieder in's Wasser geworfen wird: so können die Fische lebendig verkauft werden. — V. 27. הַרְבֶּה תַחֲנוּנִים *viel Bittens machen.* רכות] als Neutr. und adverb.: *auf sanfte Weise, freundlich.* Vgl. Ps. 139, 14. *Ges.* §. 98, 2 c. *Ew.* §. 204 b. Sinn: wird es je winselnd sein Leben, seine Freiheit von dir erflehen? Niemals, weil du ihm weder Leben noch Freiheit nehmen kannst. — V. 28. Wirst du einen Vertrag mit ihm abschliessen können, dass es dir, wie z. B. der Ochs, lebenslänglich diene, und dagegen von dir seinen Unterhalt empfange? — V. 29. Oder lässt es sich gar abrichten wie ein Vogel, dass deine

*) So auffallend es ist, dass gerade das ungelenke Krokodil durch den Namen לויתן, d. i. das *windungsreiche* (Thier), bezeichnet sein soll, so lässt sich doch nicht läugnen, dass in der nachfolgenden Schilderung viele Züge sehr gut auf das Krokodil passen; Anderes indessen passt nicht, wie namentlich 41, 12., trotz *Bartram's* Bericht; s. zu 41, 11. Wahrscheinlich sind mehrere Züge *zugleich mit dem Namen* von anderen Thieren, etwa Cetaceen, entlehnt. O.

Kinder mit ihm spielen könnten? כַּצִּפּוֹר] *wie mit einem Vogel*, nach *Ges.* §. 116. Anm. *Ew.* §. 221. קָשַׁר *anbinden*, näml. mit dem Beine an einen Faden. Sachparallele: *Catulls* bekanntes *passer deliciae meae puellae etc.* II, 1—4. — V. 30. Ist das Krokodil ein Handelsartikel? Auch diese Frage hilft nur den Gedanken ausdrükken: der Mensch könne dasselbe auf keine Weise sich zu nutz und eigen machen. *Verhandeln es die Gesellen? theilen sie es unter Canaaniter?* חַבָּרִים] *die Fischer*, als *Genossen* unter einander, als *Zunft*. כָּרָה עַל, wie oben 6, 27. כְּנַעֲנִים] *Canaaniter*, d. h. Phönicier, als handeltreibendes Volk hier, wie mehrmals im A. T., geradezu für *Kaufleute* gesetzt, wie *Chaldäer* für *Astrologen*; in unserer Zeit sind an die Stelle der Canaaniter in diesem Sprachgebrauche die *Juden* getreten. Sinn des 2. Gl.: theilen die Fischer die gefangenen Exemplare des Krokodils an die Canaaniter aus zum Kaufe? Eine vielverbreitete Erklärung (LXX, *Targ.*, *Drus.*, *Schult.*, *Schär.*, *Rosenm.*, *de Wette*) des 1. Gl. ist: *schmausen über es* (eig. *seinetwegen*) *die Gesellen*, d. h. stellen sie nach einem glücklichen Fange oder Verkaufe des Thieres einen Schmaus an? von כָּרָה schmausen 2 Kön. 6, 23. Aber die Stelle 6, 27., die einzige, an welcher der Ausdruck כָּרָה עַל noch vorkommt, sowie die Erwähnung des Handelsvolkes im 2. Gl., spricht für die erstere Erklärung. — V. 31. Die Haut und der Kopf werden mit den Geschossen *gefüllt*, wenn diese darin stecken bleiben, sie durchbohren. דָּגִים ist Genit. passiv.: die Harpune, *womit die Fische durchbohrt werden*. — V. 32. Das 2. Gl. bildet *Einen* Satz: *des Kampfes sollst du nicht mehr gedenken!* d. h. es soll dir nicht mehr einfallen, dich in einen Kampf mit dem Ungeheuer einzulassen, so übel wird dir der erste Versuch bekommen sein! Die Wortstellung ist wie Ps. 90, 12., das לְ vor dem Inf. ausgelassen, wie 39, 9. u. a., und nach יָסַף z. B. 27, 1. 1 Mos. 37, 5. תּוֹסַף statt תּוֹסֶף, eine Pausalform mit *a*, worüber vgl. Anm. zu 26, 5.

Cap. XLI. V. 1. schliesst sich unmittelbar an das Vorhergehende an; die Capitelabtheilung sollte nach V. 3. gemacht sein. *Siehe! es vertraut einer trüglich*, eig.: es wird sein Vertrauen zum Lügner. הֵן] die Bestätigung des 40, 32. Gesagten einleitend, wie 21, 16. Jes. 44, 11. תוחלתו] *sein*, d. h. des Menschen, welcher es wagen würde, sich mit dem Krokodil in einen Kampf einzulassen, *Vertrauen;* das Pron. ist wie 37, 12., ohne Beziehung auf ein bestimmtes Subj. gesetzt, gleichsam als Genit. von *man*, wie Spr. 27, 9., und dieser Gebrauch desselben parallel mit dem der 3. Pers. des Verb., wie denn hier sofort eben so unbestimmt יטל folgt. Das 2. Gl. steigert den Gedanken des 1. *Wie? fällt er nicht schon bei seinem Anblicke zu Boden?* Das הֲ in *verwundernder* Frage, wie 20, 4. Der Sinn der Frage ist allerdings *bejahend*, aber weit stärker, als er durch das gewöhnliche הֲלֹא *nicht wahr?* ausgedrückt würde. Neben יֻטָל Imperf. Hoph. von טוּל kommt in den MSS. auch יוּטָל vor, die genauere Schreibart, welche auch Ps. 37, 24. im

Texte steht. מראיו ist Sing., und das י Stammbuchstabe nach *Ges.* §. 91, 9 a. E. *Ew.* §. 256 b. — V. 2. לא־אכזר] = אֵין אַכְזָר, *kein Starker ist vorhanden, dass* u. s. w., d. i. es giebt Keinen, der sich erkühnen dürfte, das Thier zu reizen. יְעִירֶנּוּ] das Hiph., so das K'tib; dag. das K'ri יְעוּרֶנּוּ gelesen wissen will, ein sonst nicht weiter vorkommendes transit. Kal, nach Analogie von שׁוּב 39, 12. הֵעִיר = עוֹרֵר 3, 8. לפני יתיצב] Relativsatz; לְפָנַי Gegensatz zu אֶל־מַרְאָיו; die Lesart einiger MSS. (auch vom *Targ.* ausgedrückt): לְפָנָיו, welches auf das Krokodil zu beziehen wäre, beruht auf Missverstand der Stelle. הִתְיַצֵּב 1, 6. 2, 1., hier wie Ps. 2, 2., in feindseliger Absicht. Sinn: wagt es schon Keiner, mein *Geschöpf* aufzuregen, wer wollte denn vollends *mich, den Schöpfer,* zum Streite herausfordern? — V. 3. Die Dreistigkeit eines solchen Beginnens wird noch weiter damit begründet, dass ja keinem Menschen Gott irgend etwas zu thun schuldig sei, keiner an irgend ein Gut der Erde einen rechtlichen Anspruch machen dürfe. Ist aber dem also, wie darf sich einer erkühnen, Gott der Ungerechtigkeit zu beschuldigen, und zu bestimmen, *wie* das gegeben werden solle, was aus freier Gnade gegeben wird? So bietet sich hier mitten in der Beschreibung des Leviathan eine sehr passend angeknüpfte Rückbeziehung dar auf den Hauptgedanken dieser zweiten Rede Jehova's. הִקְדִּים und שִׁלֵּם hier Correlativa, *zuvor geben — zurück erstatten.* Das 2. Gl.: (*was*) *unter dem ganzen Himmel, mein ist's,* d. h. meine freie Gabe. הוא] wie 13, 16. 15, 9. — V. 4. Nun beginnt die eigentliche Beschreibung des Thieres; denn der Körperbau und das ganze furchtbare Wesen dieses Geschöpfes sind zu merkwürdig, als dass nicht ausführlich davon gesprochen werden sollte; daher לא־אחריש, *ich darf diess nicht mit Stillschweigen übergehen.* Das unpassende K'ri לו statt לא fehlt in vielen MSS., findet sich nirgends als K'tib, wird auch von keiner Version ausgedrückt. דבר גבורות] *das, was man von seinen Kräften sagt,* d. i. *das Lob, der Ruhm seiner Kräfte.* Vgl. דְּבַר 1 Kön. 10, 6. Ueber die Form חִין = חֵן vgl. *Ges.* Lex. man. עֵרֶךְ oben 28, 13. *Schätzung, Werth;* hier scheint es wie Richt. 17, 10. gebraucht: *Ausrüstung,* näml. des Körpers, d. i. *der Bau, τάξις Aqu. Symm.* — V. 5. *Die Oberfläche seines Gewandes*] d. h. der Panzer, mit welchem seine Haut überzogen ist. Die Haut als das die Knochen bedeckende Gewand gedacht. רֶסֶן hier: *das, was im Zaume* (30, 11.) *gehalten wird, das Gebiss.* — V. 6. *Die Pforten seines Antlitzes*] d. i. die (bis hinter Augen und Ohren reichenden) Kinnladen. סביבות] adverb.: *ringsum.* Das Krokodil hat nach *Oken* in dem Oberkiefer gewöhnlich 36, in dem unteren 30 lange und spitzige Zähne. אימה] wie 39, 20. — V. 7. *Ein Stolz sind* (d. i. stolz stehen, גאוה, wie vorher אימה, das Adj. vertretend) *die Rinnen seiner Schilder* (die gewölbten Rükkenschilder; אֲפִיקִים wie 40, 18.); *geschlossen* (um sie ist) *ein enges Siegel,* wovon die Erklärung V. 8. u. 9. folgt. Solcher Rückenschilder sind 17 Reihen, alle von gleicher Grösse. — V. 8. נָגַשׁ hier: *sich an einander anschliessen,* vgl. הִקְרִיב Jes. 5, 8. רוח]

Luft, hier als Masc. construirt, wie nur in wenigen Stellen bei Dichtern. — V. 9. Zum Ausdrucke אִישׁ־בְּאָחִיהוּ vgl. *Ges.* §. 122. Anm. 4. *Ew.* §. 293 b.; zu יִתְלַכְּדוּ 38, 30. — V. 10. עֲטִישֹׁתָיו als Abstr. mit Pluralform, und als solches auch mit dem Fem. sing. des Verb. verbunden. Das Segol in תָּהֶל (Imperf. Hiph. von הָלַל) wegen der Zurückziehung des Tones; vgl. zu 3, 3. Nach *Boch*. Hieroz. III. S. 753 f. pflegt das Krokodil sich mit aufgesperrtem Rachen gegen die Sonne zu legen, daher der öftere Reiz zum Niesen; *der Glanz, welchen das Niesen ausstrahlt*, ist also der in den Sonnenstrahlen erglänzende Wasserausfluss. Ueber den Ausdruck: *Wimpern der Morgenröthe* vgl. zu 3, 9. In der ägypt. Hieroglyphenschrift wird die Morgenröthe durch die Krokodilsaugen bezeichnet; den Grund davon, welcher auch die hier vorkommende Vergleichung erklärt, giebt *Horapollo* Hierogl. I. 68. dahin an: *ἐπειδήπερ παντὸς σώματος ζώου οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναφαίνονται.* — V. 11 — 13. Beschreibung des heftigen Athmens des Krokodils zu der Zeit, wenn es aus dem Wasser hervortaucht. „*Tum spiritus diu pressus sic effervescit et erumpit tam violenter, ut flammas ore et naribus videatur evomere.*“ Boch. a. a. O. p. 755. Auch *Bartram*, welcher ein solches, aus dem Uferschilfe hervorrauschendes Krokodil beobachtete, sagt (Reise nach Nord- und Südcarolina, bei Rosenm. a. a. O. S. 250.): „Ein dicker Rauch strömte aus seinen weit geöffneten Nasenlöchern mit einem Geräusche, welches beinahe die Erde erschütterte“. Die Stärke der einzelnen Ausdrücke verräth weit weniger den übertreibenden Dichter, als vielmehr den Augenzeugen, welcher die Macht des einst empfangenen schreckhaften Eindruckes mit entsprechenden Worten zu schildern bemüht ist. — V. 12. כדוד נפוח ואגמן] *als wär's* (d. h. als wären die נְחִירַיִם) *ein erhitzter Topf und ein siedender Kessel;* ואגמן scheint schleppend, aber die *doppelte* Vergleichung hat vielleicht ihren Grund in dem Dual נְחִירַיִם. Ueber אגמן, hier in anderer Bedeutung als 40, 26., s. die WBB. — V. 13. *Sein Athem entzündet Kohlen*] d. h. ist glühend. — V. 14. Solche Heftigkeit des Athmens setzt auch eine entsprechende Stärke des *Halses* voraus, daher auch diese kurz berührt wird. ילין] *sie weilt, hat einen bleibenden Sitz darin.* Jedoch, da der Hals des Krokodils der am wenigsten hervortretende Theil des Körpers, und darüber ein Mehreres nicht zu sagen ist, ergänzt das 2. Gl. den fehlenden Stoff durch eine allgemeine Bemerkung über den entsetzenden Anblick der Schreckensgestalt. Das Suff. in לפניו geht auf das Thier selbst, nicht etwa auf צַוָּאר. Das seltene Wort תדוץ, *es tanzt*, suchten LXX und Abschreiber sich durch תָּרוּץ, *es läuft*, zu verdeutlichen, daher die Variante in den MSS. — Dann geht V. 15. die Beschreibung weiter auf die fleischigen Theile an Hals und Bauch, die, während sie bei den anderen Thieren gewöhnlich locker herabhängen und weich sind, beim Krokodil eine feste Masse bilden; sie sind nämlich ebenfalls mit harten Schuppen überzogen. יצוק (Part. pass. Kal von יָצַק, s. v. a. מֻצָּק 11, 15., vgl. dag. יָצוּק 28, 2. 29, 6.) ist auf בָּשָׂר zu beziehen: *das Fleisch ist ihm angegossen, liegt*

auf den Knöchen, wie ein harter Guss. — Und wie von aussen, eben so fest ist auch Alles innerlich; von den Eingeweiden wird V. 16. das *Herz* genannt. יצוק כמו־אבן] *es ist gegossen wie Stein*, d. h. eine so feste Masse wie Stein. Das 2. Gl. steigert die Vergleichung. פלח תחתית] der untere von den beiden über einander liegenden runden Steinen, aus denen die Handmühlen der Hebräer bestanden, s. *Win.* bibl. Realwb. Art. Mühlen. Da der obere auf dem unteren festliegenden umgedreht wurde, so musste dieser von besonderer Härte sein, steht daher hier für: *härtester Stein.* „*In belluis, praesertim quae minus sensu valent, magna est cordis firmitas, motus etiam multo tardior*", *Boch.* a. a. O. p. 758. Vgl. auch *Aristot. de partibus animal.* 3, 4. — V. 17—21. Von dieser Festigkeit des Herzens kommt der unerschütterliche Muth des Thieres. Alle Helden beschämt es V. 17., allen Waffen bietet es Trotz V. 18 — 21. V. 17. Statt der defect. Schreibart משתו und אלים findet sich in MSS. u. Ausgg. auch die volle מִשְּׂאֵתוֹ (Inf. von נָשָׂא, hier, wie שׂוֹא Ps. 89, 10., intrans.: *sich erheben*) und אֵילִים (*Helden*). שְׁבָרִים ein Abstr. mit Pluralform, eig. *contritio* sc. *cordis, Verzagtheit;* vgl. שֶׁבֶר Jes. 65, 14., *Vulg.*: *territi.* יִתְחַטָּאוּ hier im ursprünglichen örtlichen Sinne: *sich verirren* näml. vor Verwirrung, so dass man, ohne es zu wissen, vom rechten Wege abkommt, d. h. hier: den rechten Weg zur Flucht verfehlt. Vgl. *être dérouté*, — V. 18. Wörtl.: *man lässt das Schwert ihn* (den Leviathan) *treffen, es bleibt nicht stehen* u. s. w., d. h. trifft man das Krokodil mit dem Schwerte, so dringt dieses nicht ein, sondern prallt von dem harten Körper ab. משיגהו ist Cas. absol. Subj. zu תקום ist zunächst חרב, sodann schliessen sich grammat. an dieses Verb. die drei Nomina des 2. Gl. an; in Beziehung auf שריה (= שריון vgl. Anm. zu 3, 4.) aber findet ein Zeugma statt, indem *stehen bleiben* nicht zum *Panzer*, sondern nur zu den *Geschossen* passt; es ist also aus קום der allgemeine Begriff *wirksam sein, vermögend sein* für שריה herauszunehmen. — V. 19. רקבון] = רָקָב 13, 28. — V. 20. *Sohn des Bogens*] d. i. zum Bogen Gehöriger, dichterischer Ausdruck für *Pfeil*, vgl. zu 5, 7. לקש נהפכו־לו] eig.: *sie wandeln sich ihm in Stoppeln*, d. h. er empfindet sie, wie wenn es nur Stoppeln wären. — V. 21. תותח] nach der Etymologie: *Keule* (nicht: *Hammer*, LXX, *Vulg., Luth., Zür. Uebers.*), hier als Gattungsbegriff mit dem Plur. construirt. — V. 22. schliesst sich an V. 15. u. 16. an. תחתיו] *unter ihm*, d. h. an seinem Bauche. חדודי חרש] *die spitzigsten Scherben*, das Adj. als selbstständiges Neutr. im Stat. constr. dem Subst. vorgesetzt, welche Ausdrucksweise zur Umschreibung des Superlativs dient, vgl. 1 Sam. 17, 40. *Ges.* §. 110. 1. Anm. 1. *Ew.* §. 303 c. Gemeint sind mit diesen *Scherben* die Schuppen oder Schilder am Bauche des Krokodils, welche kleiner, aber nicht weniger scharf sind, als die Rückenschilder; dieselbe Vergleichung bei *Ael. Hist. Nat.* 10, 24. Liegt das Krokodil im Schlamme am Ufer, so prägen sich diese Bauchschuppen in den Schlamm ein, so dass es aussieht, als wäre ein Dreschschlitten (die unten mit eisernen

Spitzen versehen waren) darüber hingezogen worden, daher es im 2. Gl. heisst: *einen Dreschschlitten breitet es aus auf dem Schlamme.* — V. 23. Von seiner Fahrt auf dem Strome. הִרְתִּיחַ *in Wallung bringen, schäumen machen.* כַּמֶּרְקָחָה] *wie einen Salbenkessel,* d. h., wie das 2. Gl. von V. 24. zeigt, *so schaumbedeckt,* dass das Wasser *aussieht,* wie die Mischung in einem Salbentopfe. *Boch.* bezieht die Vergleichung auch noch auf den moschusartigen *Geruch*, welchen das Krokodil im Wasser verbreitet; aber der Dichter spricht nur von den *sichtbaren* Wirkungen, welche das Thier im Wasser zurücklässt. — V. 24. יָאִיר נָתִיב] näml. durch den Wasserschaum, welcher die Richtung seiner Fahrt bezeichnet. יַחְשֹׁב] ohne bestimmtes Subj.: *man hält die Fluth* (welche es durchzogen hat) *für graues Haar,* näml. ihrer Farbe wegen; vgl. die Homerische πολιὴ ἅλς Il. 1, 350. Od. 4, 405. — V. 25 f. Allgemeiner Schluss, diejenige Eigenschaft des Thieres nochmals hervorhebend, welche dasselbe den Menschen am furchtbarsten macht. *Auf Erden ist keine Beherrschung seiner,* d. h. Niemand auf Erden kann es überwältigen (sondern allein Gott). מֹשֶׁל *Herrschaft* Zach. 9, 10. Zu עָפָר vgl. 19, 25. So schon das *Targ.* Andere (nach LXX): *nicht ist auf Erden seines Gleichen* (מֹשֶׁל — מְשֹׁל *Aehnlichkeit*); aber das 2. Gl., welches die Begründung des 1. enthält: *es ist geschaffen sonder Furcht,* d. h. so, dass es vor nichts erzittert, spricht für die erstere Erklärung. הֶעָשׂוּ] über die Form, neben welcher auch hier in den MSS. das genauere הֶעָשׂוּי vorkommt, s. zu 15, 22. — V. 26. führt den Gedanken des 2. Gl. von V. 25. weiter aus: *alles Hohe* (*Hochgebaute,* wahrsch. Bezeichnung der *Menschen* gegenüber den בְּנֵי־שַׁחַץ; vgl. 1 Sam. 16, 7.) *schaut es an* (es wendet sich nicht weg aus Furcht, sondern schaut jedem, der sich ihm naht, keck in's Gesicht); *es* (das auf dem Boden kriechende Geschöpf) *ist König über alle stolzen Thiere;* König, näml. an Muth und Stärke; die grössten vierfüssigen Thiere, wie Kameele, Pferde, Kühe, vermag das Krokodil mit seinem Schwanze niederzuschlagen, Boch. a. a. O. S. 767 f.

Ew. (in den theol. Stud. u. Krit. 1829. S. 766 ff. Comm. zu Hiob S. 320 ff.) erklärt diesen ganzen Abschnitt 40, 15—41, 26. für unächt und dem Vf. der Reden Elihu's angehörend, hauptsächlich aus folgenden Gründen: 1) *wegen seiner Stelle,* indem die zweite Rede Jehova's, welcher dieser Abschnitt einverleibt ist, den Zweck habe, auf Hiobs Zweifel an der *Gerechtigkeit* Gottes zu antworten, diese Beschreibung der beiden Thiere aber nur dazu dienen könnte, Jehova's *Macht* zu schildern, was in die erste Rede gehörte, daher denn auch nicht einmal das loseste und feinste Band dieses Stück mit 40, 6—14. innerlich zusammenbinde; 2) *wegen des verschiedenartigen Charakters dieser beiden und der früheren Thierschilderungen* Cap. XXXVIII. u. XXXIX. a) in *Zweck:* in den *früheren* Schilderungen leuchte überall der Zweck hervor, dem Hiob zu zeigen, dass der Mensch, und so auch er selbst, die Macht und Weisheit Gottes nicht erreichen könne; *hier* aber fehle dieser Zweck, die ganze Beschreibung wolle nichts weiter, als Beschreibung des vielen-

Wunderhaften an den beiden Thieren sein, daher nirgends eine Folgerung und Anwendung davon auf Hiob; b) *in Anlage, poetischer Darstellung, selbst in der Sprache: dort* die einzelnen Beschreibungen alle kurz und eilend, das Wunder bloss andeutend, die Darstellung kräftig, originell, die Schilderungen fast durchgehends in Fragen eingekleidet; *hier* die Beschreibung weitschweifig, gedehnt, gesucht, die Darstellung matt, den Charakter der Nachahmung an sich tragend, mehr erzählend als fragend; als einzelne Eigenheit der Sprache gebe sich der lange Fragsatz ohne das fragende הֲ 40, 25. zu erkennen, welcher an 37, 18. erinnere. — Aber diese Gründe sind, so weit sie Thatsächliches betreffen, unhaltbar, so weit sie ästhetischer Natur, nicht entscheidend, weil auf bloss subjectivem Urtheile beruhend. Denn was das Thatsächliche betrifft, so zeigt a) sowohl der Anfang, als der Schluss der Aufforderung an Hiob 40, 9—14., dass der Dichter den Zweck der zweiten Rede Jehova's nicht so scharf wolle gefasst wissen, als *Ew.* ihn fasst. Die Verweisung der die Gerechtigkeit Gottes bestreitenden Reden Hiobs geht V. 9. sofort über in die Aufforderung an ihn, einmal zu zeigen, was denn *er* zu leisten im Stande, wie gross denn *Gott* gegenüber *seine* Macht sei; und Jehova erklärt sich bereit, wenn die Probe abgelegt sei, Hiobs *Macht* (nicht wie man erwarten könnte, seine *Gerechtigkeit*) auch seinerseits anzuerkennen. Von *Ew.'s* Voraussetzung über den Zweck dieser zweiten Rede Jehova's ausgehend, müsste man folgerecht schon diese Aufforderung V. 9—14., als von demselben ablenkend, für unächt erklären, so dass nur V. 7. u. 8. für die Rede Jehova's übrig blieben. b) Sodann zeigt 41, 2 f., wo der Dichter mitten in der Beschreibung des Leviathan inne hält, und Jehova den Hiob von dem Wundergeschöpfe ab-, und auf den Schöpfer und des Menschen Verhältniss zu ihm hinlenkt, dass auch dieser Beschreibung der höhere, religiös-didaktische Zweck keineswegs fehle, ja es lässt sich hier selbst eine Beziehung auf den unterscheidenden Hauptgedanken der zweiten Rede Jehova's nachweisen, vgl. die Anm. zu 41, 3. c) Der angeführte lange Fragsatz ohne das fragende הֲ 40, 25. hat zwar seine Analogie (mehr noch, als in 37, 18.) in der Beschreibung 39, 1. 2. Aber wäre dem auch nicht so, wie könnte eine sprachliche Einzelheit, und vollends eine so nichtssagende, ein kritisches Urtheil begründen? und welche Inconsequenz, dagegen kein Gewicht zu legen auf seltene Ausdrücke und Wortformen, welche diese Beschreibung mit den früheren Theilen des Buches *gemein* hat! Vgl. עַפְעַפֵּי־שָׁחַר 41, 10. mit 3, 9., בְּנֵי־שָׁחַץ 41, 26. mit 28, 8., יָצוּק 41, 15. 16. mit מֻצָּק 11, 15.; die ähnliche Wendung im 2. Gl. von 41, 6. und 39, 20., die Form עָשׂוּ 41, 25. mit צָפוּ 15, 22. d) Dass sich die Beschreibungen der beiden Thiere an 40, 14. anschliessen, ist in dem *Gedankengange* und in der Anm. zu 40, 15. nachgewiesen worden, ebenso die Ursache der grösseren Ausführlichkeit der Schilderung. Die ästhetischen Gründe *Ew.'s* hat *Umbr.* treffend gewürdigt in den theol. Stud. u. Krit. 1831. S. 833 ff.

Cap. XLII, 1 — 6. gehört ebenso zu Cap. XLI. wie oben 40, 1 — 5. zu Cap. XXXIX. — V. 2. ידעת כי־כל תוכל] d. i. *ich erkenne* (wenn ich an die Erschaffung dieser Ungeheuer denke) *deine Allmacht im Reiche der Natur und meine Ohnmacht*, lasse mir's also nicht einfallen, meinen Arm mit dem deinigen messen zu wollen. Ueber die Form יָדַעְתָּ (wofür viele MSS. u. die Complut. Ausg. das gewöhnliche ידעתי haben) vgl. *Ges.* §. 44. Anm. 4. *Ew.* §. 190 d. ולא־יבצר ממך מזמה] wörtl.: *und dass nicht abgeschnitten ist von dir ein Plan*, d. i. die *Ausführung* irgend eines Planes, dass du jeglichen Plan ausführen kannst, Pläne, die ich nicht verstehe. מזמה] hier ohne den gewöhnlichen *üblen* Nebenbegriff: *Gedanke, Plan überhaupt*, vgl. זִמָּה 17, 11. Zu בָּצַר vgl. 1 Mos. 11, 6. Was für einen Plan nämlich Gott bei der Erschaffung solcher Ungeheuer, wie die hier geschilderten, die nur wie zum Schrecken aller anderen Geschöpfe vorhanden zu sein scheinen, gehabt habe, vermag der Mensch nicht einzusehen. Daher wird durch solche Betrachtung die Ahnung einer in der *Natur* sich offenbarenden höheren Weisheit in ihm geweckt. Dem Hiob hat sich diese Ahnung für die *sittliche* Welt bereits durch sein eigenes Schicksal aufgedrungen (vgl. Cap. XXVIII.), jetzt ist sie ihm durch die zuletzt ihm vorgeführten Wunder der Schöpfung zur völligen Gewissheit geworden; denn liegen, wie es ihm nun zur klarsten Erkenntniss gebracht worden ist, schon der Welt der *Geschöpfe* verborgene Zwecke zum Grunde, so muss auch das, was die *sittliche* Welt Unerklärliches darbietet, auf einem Plane höherer Weisheit beruhen. — V. 3. Wirft aber Hiob von dem jetzt gewonnenen Standpuncte aus einen Rückblick auf seine früheren Urtheile über die sittliche Weltordnung Gottes, welche Beschämung muss ihn ergreifen! Wenn Jehova bei seiner Erscheinung jene Worte 38, 2. sprach, wie finden doch dieselben ihre vollste Anwendung auf Hiob! Er wiederholt sie sich hier, und will damit eben sich selbst als den dadurch Getroffenen bekennen. בלי־דעת] *mit Unverstand*, ist mit מעלים zu verbinden. בלי] = בִּבְלִי, wie 34, 6. Sein ganzes früheres Benehmen fasst Hiob in den folgenden Worten zusammen: *also kund gethan hab' ich und verstand nicht, für mich zu Wunderbares und hatte nicht Einsicht!* לכן ist so zu erklären: desswegen, weil ich mich als den מַעְלִים עֵצָה bekennen muss, verhält es sich mit mir so: kund gethan hab' ich u. s. w. Der Hauptsatz: הגדתי נפלאות ממני ist der poetischen Gliederung zu Liebe auseinander gerissen, und jedem Theile desselben ein Nebensatz untergeordnet, wie nicht selten geschieht; vgl. z. B. Ps. 18, 42. — V. 4. Hiob möchte von den Wundern Gottes gern noch mehr hören, noch tiefer eingeweiht werden in die Geheimnisse seiner Weisheit; denn wie unendlich Vieles hätt' er ihn zu fragen! Daher die Bitte an Gott: er möge doch, anstatt wie er ihn (38, 3. 40, 7.) aufgefordert, auf seine Fragen zu *antworten*, lieber nun die Reihe des *Fragenden* an ihm sein lassen, dem Kurzsichtigen, der Belehrung so vielfach Bedürftigen. אדבר erklärt sich aus dem parallelen אשאלך. אנכי] Gegensatz zu Gott, welcher bis dahin der

Fragende war. — V. 5. Begründung dieses Wunsches: jetzt ist ja der vielleicht nie wiederkehrende Augenblick gekommen, wo Hiob durch unmittelbare Belehrung Gottes sein Wissen berichtigen und bereichern kann; bis dahin war alle seine Erkenntniss Gottes und der göttlichen Dinge eine vom *Hörensagen gewonnene*, d. h. eine vermittelte, durch menschliche Mittheilung ihm zufliessende, also eine unvollkommene. *Hören*, im Gegensatze *des Sehens*, Bezeichnung der mittelbaren Erkenntniss, vgl. 28, 22. 29, 11. Das *Sehen* (עיני ראתך) ist in demselben eigentlichen und äusserlichen Sinne zu verstehen (vgl. Anm. zu 38, 1.), in welchem Hiob stets den Wunsch, dass ihm Gott erscheinen möge, und 19, 26 f. den festen Glauben, dass es geschehen *werde*, aussprach. Der Dichter denkt an Erscheinungen Gottes, wie sie dem Abraham, Moses u. A. zu Theil wurden. — V. 6. על־כן] näml. weil ich nun durch dich selbst zu besserer Erkenntniss gebracht worden bin. מָאַס ohne Obj., wie *deprecari, widerrufen*. נחמתי ist Niph.

Cap. XLII, 7 — Schluss.

Gedankengang: Nach diesen Geständnissen zögert nun auch Jehova nicht länger, Hiobs Unschuld öffentlich anzuerkennen, gegen die Freunde aber seine Entrüstung über ihre Beurtheilung der Leiden Hiobs auszusprechen V. 7. Sie sollen zwar ein Sühnopfer darbringen, aber nur wenn Hiob für sie bittet, und um seiner willen will Gott ihnen ihre Schuld nicht ansehen; und so geschieht es denn auch V. 8. 9. Hiermit ist der Wendepunct in Hiobs Schicksal eingetreten. Von nun an erscheint er wieder als der Gesegnete Gottes, welchen sofort auch unter den Menschen die alten Freunde wieder als den Ihrigen anerkennen V. 10. 11., wird für den Verlust seiner Heerden doppelt entschädigt V. 12.; wie viel Kinder er verloren, eben so viele werden ihm wieder geboren V. 13—15. Und so stirbt er endlich, nachdem er bis in's höchste Lebensalter das menschliche Glück nochmals in seiner ganzen Fülle genossen hat V. 16. 17.

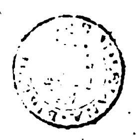
V. 7. אחר] hier = אַחַר אֲשֶׁר, als Conj.: *nachdem;* 3 Mos. 14, 43. אל־אליפז] als an den ersten Wortführer unter den Dreien. אלי] *in Beziehung auf mich, von mir;* 1 Mos. 20, 2. 1 Sam. 21, 12. נכונה] LXX: ἀληθές, d. h. nach dem Zusammenhange: *das, was ihr selbst für das Wahre hieltet;* denn nur, wenn sie Anderes redeten als *dieses*, konnten ihre Reden von Gott strafwürdig erfunden werden. Dieses Urtheil Gottes kann sich demnach nur darauf beziehen, dass die Drei, wider ihr besseres Wissen um Hiobs Frömmigkeit, dennoch seine Leiden für selbsverschuldet erklärten, ihm also gegen ihre eigene Ueberzeugung eine Schuld andichteten, um nur den alten Satz: dass die Frommen glücklich, die Unglücklichen aber von Gott gestrafte Frevler seien, aufrecht zu erhalten, was

ihnen Hiob 13, 3 ff. als ein unredliches Parteinehmen für Gott vorwarf. Diese Unredlichkeit nun ist es, für welche sie büssen sollen. Hiob dagegen hatte stets nach Ueberzeugung behauptet, seine Leiden seien zwar von Gott gesendet, aber unverdient. — V. 8. שבעה־פרים ושבעה אלים] vgl. z. B. 4 Mos. 23, 1.; die Zahl ist wieder die heilige, vgl. 1, 2. עולה בעדכם] *ein Brandopfer für euch*, d. h. zu eurer Sühnung; vgl. zu 1, 5. יתפלל] als Wunsch. כי אם] hier wie 1 Mos. 40, 14. vgl. *Ew.* §. 343 b., ohne vorhergehende Verneinung, aber in derselben einschränkenden Bedeutung *nur: nur auf seine Fürbitte, nicht auf euer Opfer werd' ich Rücksicht nehmen.* לבלתי עשות עמכם נבלה] *so dass ich euch nicht anthue die Strafe der Thorheit* (welche ihr euch gegen mich habt zu Schulden kommen lassen). נבלה hier: *Strafe* der Thorheit, wie öfters עָוֹן, חַטָּאת für *Strafe* der Sünde gesetzt ist; die נְבָלָה nämlich ist auch עָוֹן, nach Anm. zu 2, 10. Zu עָשָׂה עִם vgl. 1 Mos. 40, 14. Hiob soll bei Darbringung des Brandopfers der Drei das (dem Priester zukommende) Opfergebet verrichten; nur auf dieses hin, und um seiner, des Schuldlosen, willen will Gott das dargebrachte Opfer als ein Sühnopfer für die Schuldigen annehmen; welche Beschämung für die Drei! Das *Opfergebet* gehört dem späteren Ritus an (vgl. *Win.* Realwb. Art. Gebet), die *Fürbitte* aber (vgl. zu 22, 30.) findet sich schon 1 Mos. XVIII. 20, 7. 17. — V. 9. צפר] Viele MSS.: וצפר. — V. 10. שׁוּב שְׁבוּת eig. *das Weggeführte* (שְׁבוּת von שָׁבָה) *wiederbringen*, daher überhaupt: *Verlornes wiedererstatten.* בהתפללו] nicht: *nachdem, indem*, sondern: *dafür, dass er gebetet hatte, für sein Bitten.* בְּ bezeichnet die Sache, für welche etwas gekauft, vertauscht, empfangen wird, vgl. לָקַח בְּ Jes. 40, 2. בעד רעהו] *für seinen Freund Eliphas*, welcher nach V. 7. als Repräsentant der Uebrigen zu denken ist. למשנה] eig.: *in das Doppelte hinein* vermehrte er Alles, d. i. um das Doppelte. Erst nachdem Hiob seinen Feinden verziehen, wird ihm selbst Ersatz des Verlornen zu *Theil.* — Was V. 11. erzählt wird, gehört der Zeit nach vor das V. 10. Erzählte, durch welches eigentlich V. 12. anticipirt ist. Nachdem Hiobs Behauptung seiner Unschuld durch Jehova's Wort V. 7. gerechtfertigt worden, finden sich nun auch sofort die alten Freunde und nächsten Anverwandten, welche sich während seiner Leidenszeit so schmählich von ihm zurückgezogen hatten (19, 13 ff.), wieder bei ihm ein, jetzt nach überstandenen Leiden ihm ihre Theilnahme bezeugend, und zu deren Bethätigung Geschenke ihm anbietend. ידעיו לפנים] *die ihn gekannt hatten ehedem*, vgl. לְפָנָיו 21, 33. קשיטה] eig. *das Dargewogene*, Name eines (ungeprägten) Silberstückes von bestimmtem Werthe, nach *Ges.* etwa 4 Sekel, also ungefähr 2 Loth betragend, kommt nur 1 Mos. 33, 19. und in der sich auf diese beziehenden Stelle Jos. 24, 32. vor. *Luth.: und ein Jeglicher gab ihm einen schönen Groschen; Zür. Uebers.* dag.: *ein Schaf*, der Vermuthung der alten Verss. folgend. נזם] *Ringe*, ein Lieblingsschmuck der Orientalen, s. *Win.* bibl. Realw. Art. Ring. Bekannt auch ist die Sitte der Orientalen, einander bei Besuchen zu beschenken, *Win.*

a. a. O. Art. Geschenk. — V. 12. Von nun an mehrte sich allmälig Hiobs Wohlstand bis auf den Grad, dass er zuletzt an Heerden und Vieh doppelt so viel besass als früher, seine späteren Jahre also (אחרית *die spätere*, ראשית *die frühere Lebenszeit*) um so viel gesegneter waren. Vgl. die hier vorkommenden Zahlen mit 1, 3. — V. 13. Auch das verlorne häusliche Glück wurde ihm wieder völlig ersetzt. שבענה] eine den Bildungsgesetzen der hebr. Sprache durchaus widersprechende Form, die als ein Schreibfehler zu betrachten sein wird. Eine Erklärung versucht dagegen *Ew.* §. 269 c. — V. 14. Die Namen, welche der Dichter den Töchtern Hiobs giebt, bezeichnen ihre Schönheit und Lieblichkeit. Nach der Erklärung, welche das *Targ.* beifügt, ist ימימה eig. die *Helle, Reine, wie das Tageslicht*, also von יום, יָמִים abzuleiten, wie Diana von dies; nach dem Arab. dagegen könnte das Wort *Taube* bedeuten, s. *Ges.* WB.; *de Wette: die Glückliche*, als ob der Name יְמִינָה lautete. קרן הפוך] eig. *Horn der Augenschminke*, d. h. Augenschminkbüchschen. קֶרֶן ist das hörnerne oder hornartig geformte Büchschen (vgl. 1 Sam. 16, 1. 13.) zur Aufbewahrung der schwarzen Schminke (פּוּךְ), womit die morgenländischen Schönen den Rand der Augenlider und die Augenbraunen bemalen; s. *Win.* a. a. O. Art. Schminke. — V. 15. נמצא] für נִמְצְאוּ, nach *Ges.* §. 144 a. *Ew.* §. 306 a. להם] für לָהֶן wie 1, 14. נחלה] hier: *ein erbliches Eigenthum*. Nach dem Gesetze (4 Mos. 27, 8.) konnten die Töchter nur dann auf die Erbschaft der Aeltern Anspruch machen, wenn keine Söhne vorhanden waren. Was also hier von Hiob erzählt wird, war eine besondere Begünstigung, die er seinen Töchtern zu Theil werden liess, wahrscheinlich, um durch solche Gleichstellung unter den nachgebornen Kindern dasselbe gegenseitige Verhältniss herzustellen, welches nach 1, 4. u. a. einst unter den erstgebornen bestanden hatte. — V. 16. K'tib: וַיַּרְא, K'ri: וַיִּרְאֶה; jenes nach der grammat. Regel, dieses eine Ausnahme, von der sich jedoch nicht wenige Beispiele finden; vgl. *Ges.* hebr. Leseb. Anm. zu 1 Sam. 17, 42. *Ew.* §. 232 a. am Ende. Sachparallele: 1 Mos. 50, 23. vgl. Ps. 128, 6. Spr. 17, 6. Tob. 9, 11. Nach שָׁנָה schieben die LXX ein: τὰ δὲ πάντα ἔτη ἔζησε διακόσια τεσσαράκοντα. — V. 17. שבע ימים ist nicht Bezeichnung eines Lebensüberdrüssigen, sondern dessen, welcher den Becher des Lebensglückes bis auf den letzten Tropfen geleert hat. Sachparallelen: 1 Mos. 25, 8. 35, 28.

Wie in V. 16. dieses Cap. und oben 2, 9., so findet sich auch am Schlusse des Buches in der Uebersetzung der LXX ein Zusatz, und zwar länger als die anderen, verschiedene, grösstentheils genealogische Ergänzungen zur Geschichte Hiobs und seiner Freunde enthaltend. Dieselben Zusätze, nur mit einigen unwesentlichen Abweichungen, finden sich auch in der *alten Vulg.*, und die Schlusszusätze hatte ausserdem *Theodot.*; dagegen *Aqu.* und *Symm.* sich an den hebr. Text anschlossen, und auch *Hieron.* keinen derselben in die *neue Vulg.* aufnahm. *Orig.* in der epist. ad African. erwähnt ihrer als nicht zum hebr. Originale gehörend. Wenn sie, wie nicht

zu bezweifeln ist, alle von derselben Hand herrühren, so verräth sich ihr *christlicher* Ursprung in den Anfangsworten des letzten Zusatzes: *γέγραπται δὲ αὐτὸν* (*Ἰὼβ*) *πάλιν ἀναστήσεσθαι, μεθ᾽ ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν.* Es zeigt sich in ihnen eine Fortbildung der Sage von Hiob, zu welcher die Nachrichten, welche der Koran (Sur. 21. u. 38.) von Hiob enthält, die Parallele bilden. — Ausserdem wird über das *Buch* Hiob bemerkt: *οὗτος* (näml. *Ἰώβ*, und *dieser* für das von ihm handelnde *Buch* gesetzt) *ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου,* wovon die richtige Erklärung unstreitig diejenige ist, welche in der Catena Graecc. patrum in libr. Job, (collectore Niceta, Lond. 1637.) dem *Olympiodor* in den Mund gelegt wird: *Συριακὴν νῦν τὴν τῶν Ἑβραίων διάλεκτον καλεῖ .... καὶ Συρίαν δὲ τὴν Ἰουδαίαν, καὶ Σύρους οἱ πολλοὶ τοὺς Παλαιστίνους ὀνομάζουσιν, ὡς Ἡρόδοτος λέγει· περιτέμνονται δὲ Ἰνδοὶ καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Ἄραβες καὶ οἱ ἐν Παλαιστίνῃ Σύροι, τοὺς Ἰουδαίους λέγων.* Vgl. *Herod.* 2, 104.



Druckfehler.

S. 60. Not. Zeile 14 v. unten lies: Hiob 26, 12.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.



